

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

MAURICIO ALEJANDRO DIAZ URIBE

**MULTICULTURALISMO, LUCHA POR LA TIERRA Y VIOLENCIA: LA
ORGANIZACIÓN NACIONAL INDÍGENA DE COLOMBIA (1975-1998)**

VITÓRIA
2019

MAURICIO ALEJANDRO DIAZ URIBE

**MULTICULTURALISMO, LUCHA POR LA TIERRA Y VIOLENCIA: LA
ORGANIZACIÓN NACIONAL INDÍGENA DE COLOMBIA (1975-1998)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em História, na área de concentração História Social das Relações Políticas.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Carlos Amador Gil

VITÓRIA
2019

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e
elaborada pelo autor

Diaz Uribe, Mauricio Alejandro, 1979-

D542

Multiculturalismo, Lucha por la Tierra y Violencia: la Organización
Nacional Indígena de Colombia (1975-1998) / Mauricio Alejandro Diaz Uribe.
- 2019.
342 f.: il.

m

Orientador: Antonio Carlos Amador Gil.
Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal do Espírito Santo,
Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. América latina. 2. Movimentos sociais. 3.
Organizações indígenas. 4. Território. 5. Multiculturalismo. 6. Colômbia.
I. Amador Gil, Antonio Carlos. II. Universidade Federal do Espírito Santo.
Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

MAURICIO ALEJANDRO DIAZ URIBE

**MULTICULTURALISMO, LUCHA POR LA TIERRA Y VIOLENCIA: LA
ORGANIZACIÓN NACIONAL INDÍGENA DE COLOMBIA (1975-1998)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em História, na área de concentração História Social das Relações Políticas.

Aprovado em ____/____/____

Comissão Examinadora:

Prof. Dr. Antonio Carlos Amador Gil (orientador)
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dra. Juciene Ricarte Apolinário
Universidade Federal de Campina Grande (Examinadora Externa)

Prof. Dr. Sandro Silva
Universidade Federal do Espírito Santo (Examinadora Externo)

Prof. Dra. Maria Cristina Dadalto
Universidade Federal do Espírito Santo (Examinadora interno)

Prof. Dr. Pedro Ernesto Fagundes
Universidade Federal do Espírito Santo (Examinadora interno)

A mi padre Raul Diaz y mi querida negrita Maria Amaly Uribe Rojas soñadores, emprendedores y pedagogos de una pequeña pero inmensa escuelita rural, y a mi abuelo David de Jesús Uribe Suarez conocedor de las artes del tabaco y las plantas, primer maestro de la vida y su ancestralidad.

El día de mañana se levantará un puñado de hombres indígenas y tomará los pupitres, las tribunas, los estrados, las sesiones jurídicas, porque la inteligencia de la raza indígena supera y superará extraordinariamente la inteligencia del hombre blanco...una columna formada de indígenas se levantará el día de mañana para reivindicar sus derechos...así rescatará la raza indígena sus derechos en Colombia, y quedara el blanco de arrendatario del indígena, de estos indígenas que duermen todavía allá en el pensamiento de Dios, motivo al odio y la mala administración de justicia y envidia del blanco contra el indígena.
Manuel Quintín Lame¹

El día que el pueblo colombiano quiera encontrar las raíces de su propia nacionalidad, tendrá que buscarlas en su pasado indígena.
Mamo Arhuaco²

La identidad latinoamericana, que no puede ser definida en términos ontológicos, es una compleja historia de producción de nuevos sentidos históricos, que parten de legítimas y múltiples herencias de racionalidad. Es, pues, una utopía de asociación nueva entre razón y liberación.
Aníbal Quijano³

¹ LAME CHANTRE, Manuel Quintín. **Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas**. Ed. 4. Cali: Biblioteca del Gran Cauca Universidad del Cauca y Universidad del Valle, 2004, p. 138.

² CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA. CRIC. **Unidad Indígena**. Año 1, n. 4, p. 11, 1975.)

³ QUIJANO, Aníbal. **Modernidad, identidad y utopía en América Latina**. Lima: Sociedad y política ediciones, 1988, p.69.

AGRADECIMENTOS

Mis agradecimientos inician en primer lugar a las instituciones que hicieron posible mi llegada y estadía en Brasil durante estos 4 años de estudios de doctorado. En primer lugar, al programa de becas de la Organización de Estados Americanos OEA y a la Secretaria de Relaciones Internacionales de la Universidad Federal de Espirito Santo, así como a la Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espirito Santo FAPES, quien financio la presente investigación. Igualmente al programa de pos graduación de Historia y Políticas Sociales, especialmente a mi orientador y profesor en historia de las Américas Antonio Carlos Amador Gil (Tom Gil), quien acepto orientar el presente proyecto e hizo gala de su enorme paciencia, dedicación y actitud propositiva. También me gustaría mencionar a la profesora Maria Cristina Dadalto quien en primera instancia eligió el proyecto e hizo posible mi llegada al programa, y quien desde su aula me incentivo a trabajar el tema de la memoria e identidad. Al profesor Sandro Silva por las charlas sobre el proyecto y las diferencias culturales y políticas entre nuestros hermanos países de Brasil y Colombia, por la invitación a los debates con el Grupo de Estudos Territórios Étnicos & Laboratório de Práticas Sociais del departamento de ciencias sociales en la UFES; y los aportes en la cualificación para avanzar en el análisis teórico del proyecto. También a la profesora Libertad Borges y sus pertinentes, alentadores comentarios y señalamientos en procura de mejorar el texto y los objetivos de la tesis durante la cualificación. Al profesor Fabio Muruci dos Santos y los compañeros que hacen parte del Grupo de Estudos e de Pesquisa “Identidade Nacional e Identidades Étnicas nas Américas” do Laboratório de Estudos de História Política e das Ideias, quienes me acogieron y brindaron un espacio acogedor para estudiar y leer en el curso de la escritura de la tesis. También a los compañeros con los que compartí las disciplinas y los encuentros académicos en la universidad, también agradezco a los amigos latinoamericanos del programa de Radio Soy loco por ti, ya que fue un espacio creativo, cordial y lúdico donde podemos compartir algunos temas y música de interés sobre nuestro amado continente. En fin, agradezco a todas las personas y experiencias que he conocido y que me han acogido en la pequeña pero hermosa ciudad de Vitoria, capital de un interesante estado como Espirito Santo; además de los diálogos, encuentros y reflexiones en cada uno de los congresos en que participe y donde conocí diferentes visiones y emociones sobre este Brasil, que siempre, como nuestro continente con sus contradicciones históricas y a pesar de los difíciles tiempos políticos del presente, llenan de riquezas culturales, relatos e historias construyendo cada día el caminar de este rapaz latinoamericano.

RESUMEN

El objetivo de esta tesis es analizar las transformaciones y tensiones en las formas, discursos, reivindicaciones y demandas, en el moderno movimiento indígena colombiano (MIC) a través de su organización más representativa a nivel nacional: La Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) desde su aparición en la década de 1980 hasta el año 1998. Tras el reconocimiento de Colombia como un Estado social de derecho pluriétnico y pluricultural, en la década de 1990, muchos de los discursos y conceptos del MIC se transformaron; para algunos investigadores, eso se debe al estancamiento de los liderazgos y formas de representación de las organizaciones que se convirtieron en partidos políticos. Para otros, más que un retroceso, se debe al surgimiento de nuevos discursos sobre autonomía, territorialidad, y afirmación étnica y una tensión permanente entre el Estado, la identidad étnica y el multiculturalismo. En el caso colombiano, esta tensión se manifiesta en un contexto social de conflicto permanente de violencia generalizada. Los territorios de las comunidades indígenas, tienen que convivir con la guerra entre los actores armados, legales e ilegales, y la presencia amenazadora de empresas multinacionales, interesadas en los bienes ambientales y recursos minerales. Ante esta situación, los líderes indígenas especialmente de la ONIC, intentan lidiar manteniendo sus prácticas culturales basadas en sus cosmovisiones, sus propios planes de desarrollo, manteniendo la unidad en la diversidad de las relaciones interétnicas. De esta forma, la investigación problematiza esta tensión desde tres aspectos: El concepto de territorio, la práctica del multiculturalismo y el escenario de violencia, como temas que proyectan el discurso y acciones de sus dirigentes, en las últimas décadas, frente a los dilemas del Estado multicultural.

Palabras Claves: América Latina, Colombia, Movimientos indígenas, multiculturalismo.

RESUMO

O objetivo desta tese é analisar as mudanças e tensões nas formas, discursos, reivindicações e demandas do movimento indígena moderno Colômbia (MIC) por meio de análises os documentos e fontes de sua organização mais representativa a nível nacional: A Organização Nacional Indígena da Colômbia (ONIC) desde a sua criação em 1980 até 1998. Após o reconhecimento da Colômbia como um estado social de direito multiétnica e multicultural, na década de 1990, muitos dos discursos e conceitos que foram transformados MIC; para alguns pesquisadores, isso se deve à estagnação das lideranças e formas de representação das organizações que se tornaram partidos políticos. Para outros, ao invés de um revés é devido ao surgimento de novos discursos sobre a autonomia, a territorialidade e afirmação étnica e uma tensão permanente entre o Estado, etnia e multiculturalismo. No caso colombiano, essa tensão se manifesta em um contexto social de conflito permanente de violência generalizada. Os territórios das comunidades indígenas devem coexistir com a guerra entre os atores armados, legais e ilegais, e a presença ameaçadora de empresas multinacionais, interessadas em bens ambientais e recursos minerais. Nesta situação, os líderes indianos especialmente a ONIC, tentando lidar mantendo suas práticas culturais com base em suas visões de mundo, os seus próprios planos de desenvolvimento, mantendo a unidade na diversidade das relações inter étnicas. Assim, a pesquisa problematizar essa tensão a partir de três aspectos: O conceito de território, a prática do multiculturalismo e da cena de violência, como questões que projetam o discurso e as ações de seus líderes, nas últimas décadas, dilemas enfrentados Estado multicultural.

Palavras-chaves: América Latina, Colômbia, movimentos indígenas, multiculturalismo.

ABSTRACT

The aim of this thesis is to analyze the transformations and tensions in the forms, discourses, claims and demands of the modern Colombian indigenous movement (MIC) through its most representative organization at the national level: The National Indigenous Organization of Colombia (ONIC) since its appearance the 80s to the year 1998. After recognition of Colombia as a social state of ethnic and cultural plural right in the 90s, many of the MIC's discourses and concepts were transformed; for some researchers, this is due to the stagnation of the leaderships and forms of representation of the organizations that have become political parties. For others, rather than a setback, it is due to the emergence of new discourses on autonomy, territoriality, ethnic affirmation; and a permanent tension between the state, the ethnic identity and the multiculturalism. In the case of Colombia, this tension manifests itself in a social context of permanent conflict of generalized violence. The territories of indigenous communities must coexist with war between armed, legal and illegal actors, and the threatening presence of multinational corporations interested in environmental goods and mineral resources. Faced with this situation, indigenous leaders, especially the ONIC, try to cope by maintaining their cultural practices based on their worldviews, their own development plans, maintaining the unity in the diversity of interethnic relations. In this way, the research problematize this tension from three aspects: The concept of territory, the practice of the multiculturalism and the scenario of violence, as themes that project the discourse and actions of its leaders, in the last decades facing the dilemmas of the multicultural State.

Key Words: Latin America, Colombia, Indigenous movements, multiculturalism.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	12
Colombia un país diverso pluriétnico y pluricultural.....	25
EL LUGAR DE LO INDÍGENA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA NACIÓN COLOMBIANA.	
El problema Indígena: Resguardos y Cabildos.	36
Representaciones y Contradicciones sobre lo indígena en el pensamiento colombiano.....	45
Entre Liberación y Resistencia. Memoria y reconstrucción histórica de la lucha indígena.....	68
Lo propio es lo propio más lo apropiado. Identidades coloniales entre la étnica y la nacional..	114
UNIDAD, TIERRA, CULTURA Y AUTONOMÍA. LA ORGANIZACIÓN NACIONAL INDÍGENA DE COLOMBIA - ONIC (1980-1990)	
Un proyecto de Unidad entre la expansión y la represión.	143
Tierra y territorio. Territorios habitados, territorios deseados.	158
La Cultura entre lo propio y lo ajeno.	175
Hacia la autonomía y la libre determinación.	187
DE LA HOMOGENIDAD A LA DIVERSIDAD	
Surgimiento del despertar indígena en Latinoamérica.....	205
Tres perspectivas para entender el despertar indígena latinoamericano.	208
El caso colombiano: Crisis del Estado, y el protagonismo de la causa indígena.	240
La ONIC y los derechos étnicos reconocidos en la constitución política de 1991.	258
DILEMAS DEL ESTADO MULTICULTURAL	
Ciudadanía étnica en clave multicultural	268
¿Un nuevo proyecto alternativo o la institucionalización del movimiento?	278
Desarrollo versus madre naturaleza.	298
El Caso U'wa: una epifanía de la violencia.	314
Consideraciones finales.....	331
Referencias Bibliográficas	340
APÉNDICE.....	352

Introducción

Hacia finales de siglo XX, América latina entra en una nueva etapa, que conlleva la muerte del modelo que desde el siglo XIX se orientaba como referente fundacional y que descansaba en el principio de existencia de una nación homogénea y la universalidad de una sola cultura. La suposición de la unidad nacional se fragmenta, emergen etnias y pueblos como sujetos de derechos colectivos, la identidad de los Estados se alimenta en el multiculturalismo y las reformas emprendidas en el plano constitucional; como tendencia general, este nuevo modelo va en paralelo con las políticas neoliberales y la apertura económica hacia la consecución de proyectos transnacionales de gran envergadura, especialmente cuando se trata de acceder a recursos forestales y minero- energéticos.

En este contexto, se circunscribe la presente tesis, problematizando la historia de la movilización y posterior organización del despertar indígena como importante actor político que surge paralelamente en el continente. Tomando como relieve la expansión y consolidación del moderno movimiento indígena colombiano; enmarcándolo como un campo de disputa plural entre representaciones, discursos y prácticas desde diferentes agentes indígenas y no indígenas, que intentan darle sentido a la configuración de una identidad étnica que enfrenta los cambios y la transformación del Estado-nación en su camino hacia el progreso y la modernización.

La civilización, el progreso y luego el desarrollo, fueron los mitos modernos que actuaron como regímenes de representación para marcar las formas de integración, asimilación o disolución de los “otros”. Indios melancólicos, silenciados e invisibles en la utopía de construcción de la identidad nacional. Un proceso heterogéneo y contradictorio como bien lo plantea el sociólogo peruano Aníbal Quijano enmarcado en la colonialidad.⁴ El proyecto de la nación colombiana, tras permanentes guerras civiles y violentas confrontaciones políticas, estaba lejos de la unidad social, fraternal y liberal que significaba el camino hacia su progreso histórico. Este proyecto nacional sobrevivía a pesar de lo

⁴ QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (Comp.) **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO. 2000, p. 114

fragmentado y dividido que resultaba su formación. En permanente crisis y estado de sitio necesitaba ser refundado una y otra vez, para adquirir legitimidad.

En este sentido, más que hablar o describir el pasado indígena colombiano y sus formas de resistencia y luchas por sobrevivir en la historia colombiana; como lo demanda la voz del líder espiritual Arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta (señalado en el epígrafe). Nuestra investigación, intentara contextualizar y problematizar los diferentes escenarios, recursos y momentos históricos que configuraron el entramado o tejido de la posibilidad y advenimiento del reconocimiento de la voz del indio y la reinvención de su identidad que oficia y respalda la autoridad tradicional tanto del Mamo y la de su pueblo en la contemporaneidad.

La aparición de la voz indígena en la visibilidad de las demandas y reivindicaciones indígenas a finales del siglo XX, casi como un grito que se empuña en la concesión de entrar y hacer parte del proclamado Estado pluricultural y multiétnico. Confrontaba y cuestionaba desde principios de siglo, el proceso de construcción de una nación que los ignora, estigmatiza y sobre todo busca su asimilación o integración, por intermedio de su disolución y desaparición inevitable en el proceso de la modernidad-colonialidad.⁵

La resistencia y las luchas por la liberación indígena expresan la doble conciencia de la identidad étnica y la identidad nacional como el entramado de las tácticas y estrategias en el sentido de Michel De Certeau,⁶ que supuso la modernidad/colonialidad y la configuración de un territorio en permanente disputa. Las voces, gritos, silencios, marchas y demandas de los indígenas y otros sectores populares expresaban la necesidad de hacer una historia desde abajo o desde las márgenes, plenamente activa, beligerante y propositiva que incomodaba, y suponía conflictos, contradicciones y cuestionamientos hacia un proyecto alternativo nacional. La invención de la nación colombiana como un proyecto de la modernidad,

⁵MIGNOLO, Walter. Un paradigma otro: Colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico. In: **Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid, ediciones Akal, 2003, p. 19-61.

⁶DE CERTEAU, Michel. **La invención de lo cotidiano. El arte de hacer**. México: Universidad Iberoamericana, 1996.

justifico la invisibilidad o negación de esos “otros” de la nación, que se situaban como un obstáculo para el camino de la civilización, el progreso o el desarrollo.

No obstante, eran estos los protagonistas y sustentadores de la posibilidad de su utopía. Acaso en realidad ellos, los subalternos querían hacer parte y viabilizar una nación insoluta que pasara de la promesa de la homogeneidad hacia la promesa de la diversidad y la verdadera democracia. Es en este dilema, se ubica la perspectiva del moderno movimiento indígena colombiano: una red de organizaciones indígenas regionales que emergen en las luchas y defensa por sus tierras ancestrales y coinciden en un proyecto de unidad para defender su autonomía territorial, política y cultural. Pero, también en asocio con las luchas populares y sociales de su época para exigir un Estado-nación inclusivo y en cierta medida protector de su especificidad cultural.⁷

Por otro lado, también lo que denominamos como movimiento indígena colombiano confluyo en rupturas, divisiones internas y visiones alternas sobre un nuevo proyecto sociopolítico de Nación, que considerara lo étnico en su base. Las luchas por la hegemonía de las organizaciones y los diferente posicionamientos frente a los acciones del Estado, suponen un movimiento plural y en permanente reinvencción. Entonces, la historia de la lucha y resistencia indígena en Colombia, inspira una historia heterogénea, simultánea y contradictoria que cuestiona la ilusión unidireccional del tiempo histórico moderno. Por ejemplo, las categorías y figuras coloniales como el resguardo y el cabildo que definieron y controlaron la población indígena en los andes colombianos por parte de los españoles durante la época colonial, son las mismas, que posibilitaron su sobrevivencia y proyectaron la reinvencción de sus tradiciones durante el siglo XX.

Otro ejemplo, sería la apropiación de una ley racista (ley 89 de 1890) que surgía de un periodo conservador y los tutelaba a las misiones religiosas, estipulando el carácter

⁷ Definimos el moderno movimiento indígena colombiano a la emergencia en la década de 1970 de una serie de organizaciones indígenas regionales que fueron uniéndose en torno a sus demandas y movilizaciones alrededor del acceso a la tierra, la autonomía política, la identidad étnica diferenciada y la denuncia sobre la violación de los derechos humanos. Sus reivindicaciones y modos de organización configuraron un proyecto o modelo de representación política unificada en la creación de una organización de carácter nacional. La Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), fue un esfuerzo de los líderes y organizaciones indígenas regionales para unificar un discurso, basado en las reivindicaciones y demandas del movimiento indígena colombiano en la década de 1980.

incapaz e inferior del indígena. Esta ley sirvió, (por un siglo) como base jurídica para legitimar la lucha por la tierra y la autonomía, hasta el reconocimiento de sus derechos étnicos en la constitución política de 1991. Otra dinámica, es el ejercicio de la memoria ancestral sobre las obras y acciones de los líderes indígenas del pasado, reinterpretados y asimilados a las luchas del presente y ensalzados como símbolos heroicos, guerreros o mártires míticos e históricos de las comunidades y organizaciones indígenas contemporáneas. En ese sentido, escribir sobre la historia de la lucha indígena, su movilizaciones y organizaciones que representaban una minoría diversa y dispersa por el territorio, es narrar un campo de negociaciones y tensiones entre diversos actores sociales interesados en encauzar el proyecto común de la nación. Y no solamente una cuestión entre el Estado y los indígenas.

La continua movilización social no se limita, ni a las organizaciones indígenas, relativamente consolidadas en el presente, ni a la acción, omisión o reacción institucional amparadas en las leyes y políticas estatales. Lo que denominamos aquí como la emergencia o despertar del movimiento indígena colombiano se enmarcó en una relación estrecha con otros sectores sociales en un contexto histórico nacional e internacional plagado de intereses económicos, negaciones y exclusión política donde la concesión y apropiación de la tierra fue el punto de encuentro y disputa. Al mismo tiempo esta disputa por el poder y control territorial se enmarcó en una represión violenta de forma directa e indirecta por el Estado; justificada en la manera como se representó el indígena: “Salvaje, bárbaro”, y posteriormente definido como menor de edad durante la Republica (ley 89 de 1890) en síntesis, jerárquicamente inferior, y por consiguiente un obstáculo para el progreso de la nación.

Teniendo como objetivo principal describir y explicar el surgimiento de la Organización Nacional indígena de Colombia. (ONIC) desde la proyección y expansión del movimiento indígena caucano en 1975, hasta su creación en la década de 1980, pasando por su participación en la asamblea nacional constituyente (ANC) entre 1989 y 1990 y su evolución después de la constitución de 1991. Desde un análisis de contenido metodológicamente hemos indagado por sus principales demandas, reivindicaciones, tensiones y divergencias a partir de revisar y analizar el contenido textual de diferentes testimonios y discursos de sus principales líderes y dirigentes. Además, de los principales

documentos oficiales de sus congresos y encuentros a nivel nacional;⁸ junto a su medio de expresión más importante: el periódico *Unidad Indígena* (UI).⁹ Estas fuentes históricas nos posibilitó identificar las temáticas y debates que registraba el movimiento indígena y además supuso un recorte de estudio que se enmarcaba entre 1975 y 1998, siguiendo las fechas de las fuentes documentales y los principales hechos del movimiento indígena registrado sobretodo en UI.¹⁰ Por otro lado también hemos analizado y recopilado los principales

⁸ Estos documentos y publicaciones hacen parte del primer congreso nacional en 1982, donde nace la organización; el segundo congreso en 1986 y un congreso extraordinario en 1993. Además se recopilaron otras publicaciones, como folletos y declaraciones de la dirigencia del CRIC e investigaciones y artículos sobre la historia de las organizaciones. Esta documentación se revisó y recopiló en el centro de documentación de la ONIC en la ciudad de Bogotá, en el mes de enero y febrero de 2018.

⁹ El periódico *Unidad Indígena*, fue la principal estrategia de comunicación del movimiento indígena colombiano desde la década de 1970. Aunque la primera edición (enero de 1975) fue financiado gracias a la ONG inglesa Survival International, sección Francia. Mantuvo su carácter independiente, desde un periodismo popular de carácter marxista. En un principio, era la voz inconforme del naciente movimiento indígena local y regional del Cauca y en la medida que se realizaban los congresos inter-regionales se convirtió, por sí mismo, en la memoria de los 40 años del proceso de movilización y organización indígena en Colombia. El periódico también se distribuía internacionalmente y servía como testimonio y denuncia permanente de la situación indígena en Colombia y particularmente del Cauca. Aunque UI tenía como prioridad las comunidades indígenas del Cauca y los sectores populares en ese sentido su metodología de distribución entre los indígenas se basó en lecturas colectivas y grupos de estudio; como medio de información y vínculo entre la dirigencia y las bases, lo cual lo convirtió en una buena fuente de capacitación del movimiento indígena caucano, y de información para otros sectores populares no indígenas y para los sectores de dirigentes e intelectuales. UI además de ser una fuente importante de memoria para la historiografía del movimiento indígena colombiano sirvió como fundamento en el desarrollo de proyectos de comunicación de las organizaciones, que se manifestaron en un radio periódico, hasta llegar a realizar programas de tv, escuela de comunicación, cineastas y productores indígenas. CABALLERO, Jorge. GARCÍA Judith. *Unidad indígena: un periódico en la estrategia de comunicación del proceso indígena caucano*. In: PEÑARANDA Daniel (Coordinador). **Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Resistencia y Memoria en el Cauca indígena**. Colombia: Centro de Memoria Histórica, Editorial Taurus, 2015. P. 275-308.

¹⁰ Aunque no fue fácil hallar y conseguir los sucesivos números del periódico desde su aparición; hemos identificado tres etapas en las formas y objetivos de su publicación. La primera dirigida por el Consejo Regional indígena del Cauca (CRIC) y editada en la ciudad de Popayán, entre 1975 y 1984, se correspondió con un estilo de comunicación popular, centrándose en la denuncia sobre las problemáticas de la movilización indígena, principalmente en el departamento del Cauca. En la segunda etapa, su edición paso a la ciudad de Bogotá, desde el número 68 en 1984, hasta el número 114 en abril de 1997 su dirección pasa a cargo de la dirigencias de la ONIC, en esta etapa se hizo énfasis en los distintos congresos regionales e información sobre las acciones de la dirigencia de la ONIC, además de pequeños artículos sobre la historia y memoria del movimiento indígena y una sección sobre noticias internacionales dedicadas a la causa indígena. La tercera etapa, se circunscribe entre 2001 y octubre de 2012, cuando salió el número 172 su última publicación. Es importante aclarar que para efectos de este estudio nos hemos centrado en los números publicados en la segunda etapa. Para el segundo semestre de 1997 y el año 2000 el periódico salió de circulación, por falta de recursos

estudios sociológicos y antropológicos contemporáneos alrededor de la cuestión indígena en Colombia y Latinoamérica.¹¹

No obstante, para acercarnos y entender las motivaciones y formas de movilización y organización indígena en los andes colombianos, que posibilitó y proyectó la creación de la ONIC, en la década de 1980, precisamos contextualizar los debates sobre el problema indígena y su rol tal como fue sugerido por la elite política e intelectual colombiana a principios del siglo XX. Para este efecto, la tesis se ha estructurado en dos partes: la primera intenta configurar los discursos y representaciones sobre el lugar del indígena en la nación colombiana y las primeras luchas y revueltas indígenas en confrontación con las enunciaciones y prácticas que justificaban su integración o disolución en el Estado-nación.

En este sentido, en el primer capítulo explicaremos las principales representaciones y enunciaciones provenientes de reconocidos intelectuales liberales, conservadores, indigenistas y comunistas que destacan y enmarcan la cuestión indígena como un inconveniente para la unificación y avance progresista de la nación. Problema, principalmente configurado en la propiedad de la tierra y su administración, y por otro lado, en la condición de “inferioridad” del indígena. La representación del indígena como un ser inferior desarrolló una serie de prácticas y discursos racistas que justificaron la disolución de sus tierras comunales, la entrega de su tutela a las misiones religiosas, y la incorporación en la nación como ciudadanos de baja categoría.

En la década de 1940, las propuestas y debates de los principales académicos, pertenecientes al movimiento indigenista y al partido comunista proponían también la integración del indígena en el proyecto moderno estatal; criticando las políticas estatales en relación a las parcialidades indígenas y el aumento del latifundio. Estas dos interpretaciones del problema indígena, aunque también le apostaban a la integración no solamente, visibilizaron las problemáticas sociales y económicas de las comunidades étnicas sino, que

económicos según las personas a cargo del centro de documentación de la ONIC visitado en enero y febrero de 2018.

¹¹ Desde la revisión bibliográfica hemos encontrado muy pocos trabajos desde la disciplina histórica sobre el movimiento indígena en Colombia y latinoamericana. Casi todos los estudios parten desde la sociología en el contexto de los movimientos sociales y la antropología. En este sentido creemos que este trabajo tiene el valor inédito y el esfuerzo metodológico y analítico de construir una historia desde la propia documentación del movimiento indígena colombiano.

iniciaron el debate y reflexión sobre el valor de las culturas étnicas como fundamento de la diversidad nacional. Lo que resaltamos posteriormente es como estos planteamientos y representaciones se enuncian al mismo tiempo que se producían levantamientos y revueltas indígenas y campesinos en norte y sur del país. Especialmente en los andes colombianos. Las luchas indígenas estaban en contra de la usurpación de sus tierras y la explotación de su mano de obra, lo que más adelante se interpretaría como el movimiento indígena caucano.

Luego de la violencia generalizada en la década de 1950, entre los años de 1960 y 1970, este movimiento re emergió en el marco de las disputas por la tierra entre sectores rurales del país, en el contexto de la implementación de una reforma agraria que buscaba la redistribución de tierras y el mejoramiento de las condiciones económicas del campesinado colombiano.¹² Así, en el periodo conocido como Frente nacional (1958-1974) en casi todas las zonas rurales del país, surge la movilización campesina a favor de la reforma agraria y en contra de los poderes regionales centralizados en las grandes propiedades o haciendas que perpetuaban el latifundismo.¹³ En esta época, surgieron las primeras guerrillas insurgentes, como el Ejército Popular de Liberación - EPL, el Ejército de Liberación Nacional - ELN, y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - FARC. Estas guerrillas armadas fueron especialmente perseguidas por el gobierno frente nacionalista, que, al mismo tiempo de hacer intentos de modernización en el campo colombiano siguiendo el modelo norteamericano, se

¹² Esta situación de violencia entre liberales y conservadores encontró su punto más alto en los territorios rurales. El 13 de junio de 1953 conllevó a un golpe militar contra el presidente Laureano Gómez, por parte del General Gustavo Rojas Pinilla. Con la militarización del gobierno, se buscó pacificar e instaurar el orden en el país, para ser reemplazado por un régimen de coalición bipartidista conocido como el Frente Nacional (1958-1974). Para algunos analistas esta coalición hegemónica de los partidos tradicionales se basó en la exclusión de otros sectores sociales y políticos en el Estado, y por otra parte concibió un clima de olvido y omisión sobre las responsabilidades sociales de las elites gobernantes en el desarrollo de la época de la violencia. AYALA, Cesar Augusto. **Exclusión, Discriminación y Abuso de poder en El Tiempo del Frente Nacional**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008. 364 p.

¹³ El Frente Nacional configuró algunos intentos para la modernización del campo colombiano, proponiendo reformas agrarias y políticas que buscaron fortalecer los pequeños y medios productores. No obstante, estos intentos fueron fallidos al no avanzar en la eliminación de la alta concentración de la tierra y la descentralización de los poderes regionales, establecidos por los terratenientes en alianzas con la iglesia. FAJARDO, Darío. Estudio sobre los orígenes del conflicto social armado, razones de su persistencia y sus efectos más profundos en la sociedad colombiana. In: **Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia. Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas**. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2015. p. 1-55.

preocupó e intentó reprimir la avanzada contrainsurgente, influenciada por el triunfo de la Revolución Cubana.¹⁴

Dentro de este contexto, surgió el moderno Movimiento Indígena Colombiano (MIC) en el norte del departamento del Cauca, en la región de los andes colombianos. Allí, se formaron los principales líderes indígenas y se realizaron las primeras recuperaciones de tierras despojadas por los terratenientes y autoridades locales. Las luchas por la tierra se realizaron en torno a las primeras organizaciones indígenas de carácter moderno como sindicatos, y cooperativas bajo la experiencia y en asocio con las organizaciones campesinas.

Desde las narrativas autobiográficas de tres de sus principales líderes: Lorenzo Muelas, Juan Palechor y Manuel Morales, analizamos y contextualizamos el surgimiento en 1971 del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC)¹⁵ y el desarrollo del movimiento indígena caucano. Problematicando la reinención de una identidad étnica que como lo indica Stuart Hall se configura desde una representación ambivalente entre un carácter político, estratégico y posicional.¹⁶ En el caso de los principales dirigentes de las organizaciones indígenas, esta ambivalencia se configura entre una conciencia de clase, nacional e indígena, relacionando su subjetividad étnica, como lo plantea Spivak con una cierta cuota de esencialización inevitable.¹⁷

¹⁴ MOLANO, Alfredo. Fragmentos de la historia del conflicto armado (1920-2010) In: **Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia. Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas**. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2015. p.574

¹⁵ El CRIC, la organización indígena de carácter regional más fuerte en Colombia, centró sus actividades en la recuperación de tierras, usurpadas por los terratenientes del departamento del Cauca y la necesidad de terminar las relaciones de servidumbre que mantuvo con las grandes haciendas caucanas. El CRIC se afianzó como la principal organización política de carácter étnico en Colombia y posibilitó, en los años posteriores, la creación de diversas organizaciones en otras regiones de Colombia tales como el Consejo Regional Indígena del Vaupés (CRIVA), el Consejo y Organización Indígena Arhuaca (COIA) en la Sierra Nevada de Santa Marta, y el Consejo Regional Indígena del Tolima (CRIT) MORALES, Trino. El movimiento indígena en Colombia. Ponencia para el II Simposio de Barbados. In: **Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC. Diez años de lucha historia y documentos**. Popayán: CINEP. 1981. p. 141.

¹⁶ HALL, Stuart. Identidad y Representación. In: RESTREPO, E. WALSH, C. VICH, V. (Edit.) Sin garantías: **Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales**. Popayán: Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana Instituto de Estudios Peruanos Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, Envión Editores. 2010, p. 583-618.

¹⁷ Para Spivak son los activistas indígenas, quienes están activamente embarcados en "esencializar estratégicamente" sus contornos grupales, para legitimar las acciones colectivas e individuales de su

En el segundo capítulo, indagamos por la expansión y consolidación a nivel nacional de una red de organizaciones indígenas regionales y locales que tomaron como modelo organizativo el CRIC. Esta red configuran un proyecto de unificación expresado en la creación de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC); tomando, como base y plataforma de sus acciones políticas los lemas provenientes de la organización andina: Unidad, Tierra, y Cultura agregándole el tema de la Autonomía. El proyecto de la ONIC, surgió en medio de una época de represión sistemática estatal (gobierno de Turbay Ayala 1978-1982) hacia las organizaciones y movilizaciones sociales, y poco a poco, logro representarse a sí misma como la instancia organizacional que velaba por los intereses de las comunidades indígenas en casi toda Colombia.¹⁸

Así, en la década de 1980 entabló una relación de cooperación con el Estado, basada en el reconocimiento de una territorialidad indígena y la conceptualización de las demandas históricas, sobre todo en materia de autonomía política, territorial y cultural.¹⁹ Las nuevas relaciones con el Estado, fueron posibles en medio de la transición a un gobierno que procuraba cierta estabilidad y legitimidad en la consecuencia de un proceso de paz con los actores armados, haciendo un cambio o viraje en las políticas sociales; basadas en el discurso del autodesarrollo o autogestión y la descentralización administrativa que buscaba mayor presencia gubernamental en las zonas del conflicto armado.²⁰

movilización política. SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** 2ª. Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

¹⁸ Bajo el gobierno de Turbay Ayala (1978-1982) se intentó implementar una legislación que atacaba el modelo de organización política indígena. La represión a inicios de la década de 1980 por parte del Estado estuvo marcada con la ejecución del “Estatuto de Seguridad” que justificó la lucha contra los grupos insurgentes y el crecimiento del narcotráfico. En este contexto los líderes indígenas y no indígenas de las organizaciones y movimientos sociales fueron perseguidos, encarcelados y asesinados, acusados de asociarse con las guerrillas. CAVIEDES, Mauricio. El surgimiento de la Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC en el período de gobierno de Julio César Turbay (1978-1982). **Colombia Etnias Y Política**, Bogotá, v.4 n.1, p.142-159, jun. /jul. 2007.

¹⁹ Es importante mencionar que paralelamente, surgieron otras organizaciones indígenas de carácter nacional, como las Autoridades Indígenas de Colombia (AICO), o las Organizaciones de Pueblos Indígenas Amazónicos de Colombia (OPIAC).

²⁰ En medio de la presión internacional, debido a las denuncias de violaciones contra los derechos humanos por parte del Estado colombiano, la política del gobierno cambió bajo el mandato de Belisario Betancur (1982-1986) y posteriormente con Virgilio Barco (1986-1990) prometiendo la terminación del conflicto bajo la promesa de la paz. Sin embargo los diálogos y negociaciones con las guerrillas insurgentes, estuvo enmarcado dentro de un contexto de crisis permanente, por la presión de los sectores militares en contra de las negociaciones, el auge de los cultivos ilícitos en el

La década de 1980, en realidad fue un periodo complejo para la nación colombiana y los movimientos sociales, ya que a pesar del cambio de política estatal y el acercamiento a las comunidades locales, se incrementó el conflicto armado en los territorios rurales, esto representó el surgimiento de nuevas guerrillas insurgentes como el Movimiento 19 de abril M19 o el Movimiento Armado Quintín Lame, MAQL, un ejército compuesto por indígenas del Cauca para defender y proteger la organización.²¹

Para finales de la década de 1980 la ola de violencia entre narcotraficantes y el Estado se traslada a las principales ciudades (Bogotá, Medellín y Cali) lo que algunos historiadores llaman el periodo de la “guerra sucia”; y tras varios intentos fallidos de diálogos de paz con los grupos armados insurgentes, e incremento del paramilitarismo, y el narcoterrorismo la crisis política y social llamaba con urgencia una refundación de los estamentos mismos del Estado-nación.²² En medio de esta compleja situación social y política el proyecto indígena desde la ONIC, creció y ganó legitimidad a nivel nacional e internacional, en medio de las denuncias sobre la violación de derechos humanos en sus territorios, el incremento de las organizaciones regionales indígenas y el reconocimiento y apropiación por parte del Estado y las comunidades locales, de sus formas de organización social provenientes de las luchas andinas.

Este proceso de reconocimiento y consolidación no estaba exento de dificultades, divergencias y disputas por el control y la hegemonía de la organización, estas tensiones se agudizaron por el protagonismo e importancia que adquirieron las organizaciones provenientes de la Amazonia y Orinoquia alentadas desde las políticas neo indigenistas estatales, esto supuso la reacción crítica de la zona andina hacia la directiva de la ONIC, que

campo colombiano, y el incremento y presencia del narcotráfico y los grupos paramilitares. Las políticas de descentralización iniciadas por el gobierno de Betancur junto a una desmilitarización institucional, intentaron acercarse a las organizaciones sociales, incluyendo las étnicas desde la concertación, además buscó la manera de iniciar un proceso de paz con los grupos insurgentes, que cada vez se fortalecían y aumentaban su presencia en el territorio nacional. GARCIA, Mauricio. Veinte años buscando una salida negociada: Aproximación a la dinámica del conflicto armado y los procesos de paz en Colombia 1980-2000. **Revista Controversia**, Bogotá, v1, n.179, p. 11-41, 2001.

²¹ PEÑARANDA Daniel Ricardo. **El Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL): Una guerra dentro de otra guerra**. Bogotá: Corporación Nuevo Arco iris, 2010

²² PALACIOS, Marco. Legitimidad Elusiva. In: **Entre la legitimidad y la violencia. Colombia 1875-1994**. Bogotá: Editorial Norma, 2003, p. 273-282.

acusaba a la misma de cooptación y burocracia, olvidando las reivindicaciones populares con las cuales creció el proyecto indígena.

En la segunda parte de la tesis nos enfocaremos como estas divergencias y tensiones de la ONIC se apagaron por un momento en procura de acomodarse al nuevo contexto político y económico que significó las transformaciones constitucionales de los países latinoamericanos en la década de 1990. Así en el tercer capítulo, nos enfocaremos en contextualizar el debate teórico e histórico sobre el despertar indígena en el continente, a través de revisar algunos estudios provenientes de la sociología y la antropología principalmente, que tratan de explicar y conceptualizar la ascensión protagónica de las organizaciones indígenas latinoamericanas y sus reivindicaciones durante esta década, asociadas al fenómeno de la globalización y el neoliberalismo.²³

Desde estas perspectivas, contextualizamos y comparamos las particularidades del caso colombiano, que como veremos entre 1990 y 1991 se inserta en un proceso de refundación constitucional, generando un clima de optimismo y apertura democrática en la consecución de la Asamblea Nacional Constituyente (ANC) como salida a la crisis política y a la incontrolada violencia que afrontaba el país.²⁴

En este marco se proclamó la nueva constitución política el 4 de julio de 1991, y significó un punto de inflexión para la participación política de otros sectores sociales incluyendo el étnico, lo que generó una oportunidad histórica para el movimiento indígena colombiano. Analizaremos la participación de los constituyentes indígenas a través de revisar las propuestas y discursos en la ANC y la configuración de una performance de la identidad indígena, tomando como trasfondo el discurso sobre la diversidad étnica y cultural,

²³BENGOA, José. **La emergencia indígena en América Latina**. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

²⁴ La consecución de la ANC, surgió de una crisis política sin precedentes por la muerte de varios candidatos a la presidencia para el periodo de 1990-1994. Entre ellos Luis Carlos Galán Sarmiento representante del Partido Liberal y que luchaba contra la presencia del narcotráfico, el candidato exguerrillero proveniente del M19 Carlos Pizarro, y Rafael Pardo Leal proveniente de la Unión Patriótica UP, partido de izquierda que nació en las conversaciones de paz con la FARC durante el gobierno de Betancur. Estos asesinatos políticos conllevaron a la indignidad y presión por parte de los sectores sociales y políticos, generando un estado de incertidumbre en la sociedad civil, que solamente veía la necesidad de reformular la constitución colombiana a través de una Asamblea Nacional. PALACIOS, op.cit., p. 273-282, nota 19.

como valor nodal de un Estado pluriétnico y multicultural.²⁵ Así señalaremos, la importancia de los derechos étnicos y territoriales que se consagraron en la Constitución de 1991, bajo la circunspección especial indígena, que supuso la participación de representantes indígenas en el Senado y la Cámara de Representantes, en el marco de los discursos sobre el multiculturalismo, la implementación de políticas neoliberales y las movilizaciones sociales por la paz.

Como señala Homi Bhabha: aunque la diversidad cultural no es un derecho, sino un hecho histórico que se construye cotidianamente, donde la codificación de dichas categorías sobre la diferencia cultural presume representaciones fijas y reiteradas que reproducen a estereotipos sobre el “otro”, que el colonizador a construido para apoyar la función política en la que descansa su discurso.²⁶ Desde el multiculturalismo colombiano, la certificación de lo indio o étnico oficio históricamente como una categoría jurídica, y se asoció en el nuevo periodo constitucionalista a su carácter minoritario; de donde sus contenidos culturales y significados hace depender el reconocimiento de sus derechos étnicos como pueblos diferenciados.

La participación indígena en la consecución de la constitución de 1991 significo un importante avance para el reconocimiento de las demandas históricas de las organizaciones indígenas, pero por otro lado también significo nuevas dificultades, contradicciones y retos durante el proceso. Así, en el cuarto y último capítulo problematizaremos los dilemas del Estado multicultural colombiano y el proceso de etnización que se configuraba en la diferenciación y discriminación positiva de los ahora llamados grupos étnicos y las políticas públicas afirmativas de inclusión gubernamental. Como bien lo señala Eduardo Restrepo, el multiculturalismo colombiano se redujo o asunto de reglamentación jurídica sobre derechos diferenciados, y a políticas públicas que enmarcaban y esencializaban radicalmente a los

²⁵ Hemos tomado las principales intervenciones de los constituyentes indígenas: Lorenzo Muelas, representante de las Autoridades Indígenas de Colombia AICO y Francisco Rojas Birry representante de la ONIC, así como Alfredo “chepe” Guzmán desmovilizado de la guerrilla indígena Manuel Quintín Lame.

²⁶ BHABHA, Homi. **El lugar de la cultura**. Buenos Aires: Manantial, 2002.

“otros” de la nación.²⁷ El periodo de 1990 a 1998 titulada como la década de los derechos indígenas y proclamada desde la ONU transformo en gestores y planificadores del desarrollo. Además, las organizaciones indígenas se circunscribieron a la representación político electoral y la creación de partidos políticos. Para algunos analistas y líderes indígenas significo, sino el estancamiento de la movilización indígena, por lo menos si supuso la transformación y fragmentación entre las organizaciones comunitarias y políticas, sus dirigentes y las comunidades que representaban.

Los dilemas del Estado colombiano se comprueban en las contradicciones de una jurisdicción progresista sobre derechos étnicos, culturales y ambientales, con las necesidad de un reordenamiento territorial enmarcado ahora en el discurso de un modelo de desarrollo sostenible, que justificaba la creación de parques nacionales naturales en los territorios indígenas en nombre de la protección de la biodiversidad étnica y cultural del país. Pero, que al mismo tiempo permitía y alentaba la entrada de proyectos de exploración y explotación petrolera en los territorios indígenas y afrocolombianos supuestamente protegidos por el Estado.

Estos dilemas y contradicciones del Estado pudientico y multicultural se ejemplifican en el caso de las luchas de la comunidad indígena U’wa contra la petrolera norteamericana de la OXY a finales de 1990; y confluyo en un debate sobre la autonomía parcial de los territorios indígenas y las estrategias políticas de un régimen de representación de la identidad étnica basado en el “nativo ecológico” como lo plantea Astrid Ulloa.²⁸ o la reedición del buen salvaje protector de la madre naturaleza y hacedor de los planes de vida como garantía de un auto desarrollo alternativo a la modernidad capitalista como lo propone Arturo Escobar.²⁹

²⁷ RESTREPO, Eduardo. Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las Colombias negras. In RESTREPO Eduardo, AXEL, Rojas (Comp.) **Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004, p. 207-301.

²⁸ ULLOA, Astrid. **El Nativo Ecológico: Movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), Colciencias, 2004.

²⁹ ESCOBAR, Arturo. **El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 1999.

Pero principal dilema tanto para el Estado como para las organizaciones indígenas se complejiza aún más cuando las comunidades indígenas enfrentan la paulatina desterritorialización no solamente por los megaproyectos del camino hacia el desarrollo, sino también por el desplazamiento forzado, causado por el incremento de la guerra entre el paramilitarismo, el Estado y la guerrilla colombiana. Así, la presente tesis sobre la historia política de una de las organizaciones indígenas más importantes del movimiento indígena colombiano y latinoamericano, intenta aportar y complejizar el debate teórico contemporáneo sobre las identidades étnicas, los conflictos por la tierra, y las contradicciones de las políticas públicas multicultural en la contemporaneidad del continente latinoamericano.

Colombia un país diverso pluriétnico y pluricultural.

Colombia es un país rico y complejo por su alta diversidad biológica y cultural, en su territorio de 1.141.748 km² se aprecia una gama de paisajes geográficos diversos desde los Andes montañosos centrales, las sabanas y llanuras orientales, pasando por las márgenes litorales del mar caribe en el norte, hasta los manglares que bordean las costas del pacífico y las grandes extensiones de selva en el sur. En Colombia, se respira y palpa una variedad de colores, olores y gustos amalgamados en tradiciones diferentes; legadas por las poblaciones indígenas, africanas, europeas y hasta árabes.

Este encuentro intercultural y socio histórico moldea un territorio diverso desde la llegada de los españoles en el siglo XV, sumado al posterior secuestro y arribo de esclavos africanos desde el siglo XVI, contribuyeron a un paisaje sociocultural en permanente construcción. Una de las consecuencias de la conquista y colonización española fue el descenso físico y cultural de la población indígena, por causa de los trabajos forzados a que eran obligados y las enfermedades desconocidas que traían los invasores.

Entre 1533 y 1580, se establecieron “licencias” por medio de las cuales el rey de España otorgaba permiso a esclavistas y conquistadores de introducir africanos para que

ejercieran los trabajos que hacían los indígenas.³⁰ Las poblaciones indígenas sobrevivientes comenzaron a desplazarse y asentarse en lugares de difícil acceso, ante la necesidad de huir para mantener su supervivencia y en respuesta a los efectos de la colonización.

Según el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) en Colombia existen 87 etnias indígenas, tres grupos diferenciados de población afrocolombiana y el pueblo étnico ROM o gitano. Aunque el idioma oficial es el español, en el país se hablan 64 lenguas amerindias en una diversidad de dialectos agrupados en 13 familias lingüísticas. Además, es importante destacar las lenguas pertenecientes a las culturas afro descendientes tales como: El bandé o creole de los raizales del Archipiélago de San Andrés Providencia y Santa Catalina; la lengua palanquera en las comunidades de San Basilio de Palenque, en cercanía con la ciudad de Cartagena de Indias;³¹ y el romaní o romanés lengua de la comunidad gitana.³²

El Censo general del año del 2005, realizado por el DANE, indica que, del total de la población colombiana de 41.468.384, existen 1.392.623 personas que se reconocen como indígenas, es decir el 3,4 % del total de la población; 4.311.757 personas afrocolombianas, el 10,7 %, y gitanos 4.884, el 0,01%. Según las estadísticas se evidencian un asentamiento de carácter disperso por parte de la población indígena (Ver tabla 1). Esta diversidad de comunidades indígenas se ubica principalmente en las zonas rurales del país, sobre todo en los resguardos legalmente constituidos; ubicados en su mayoría en las zonas geográficas o nichos ecológicos específicos, como los andes colombianos y sus valles interandinos, la selva en el sur del país, las sabanas naturales de la Orinoquia, y la planicie del Caribe conocida como la Guajira.³³ Los departamentos con mayor presencia de indígenas en su orden son:

³⁰ MOLINA Hernán; SANCHEZ Ernesto. (Compiladores) **Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo**. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. p. 26.

³¹ Esta lengua afrocolombiana es la única lengua en el continente que bajo una base léxica española mantiene características gramaticales de las lenguas bantúes de ascendencia africana.

³² Departamento Nacional de Estadística. **Colombia una nación multicultural: Su diversidad étnica**. Bogotá: DANE, 2007. p. 9

³³ La figura de Resguardo se refiere a titulaciones colectivas de tierra perteneciente a comunidades indígenas administradas por sus autoridades y legalizadas y autorizadas por el Estado, el artículo 63 de la constitución de 1991 reconoce y reglamenta el derecho a propiedad colectiva de las tierras indígenas y se consideran tierras inalienables, imprescriptibles e inembargables. esta figura proviene desde la época colonial y la historia de su apropiación por parte del movimiento indígena colombiano, es uno de los puntos claves para entender las luchas indígenas por la tierra en Colombia durante el siglo XX. HERREÑO, Ángel. Evolución política y legal del concepto de territorio ancestral indígena en Colombia. **Revista El otro derecho**, Bogotá, n.32, p. 255, agt. /set. 2004.

Vaupés (66,65%), Guainía (64,90), La Guajira (44,94%) Vichada (44,35%) y Amazonas (43,43%) (Ver mapa 1). A excepción de La Guajira, los departamentos que concentran la mitad de los indígenas del país, pertenecen a la región sur oriental conocida como la Orinoquia y Amazonia colombiana. Otros departamentos importantes en cuanto a población indígena asentada son el Cauca con un (21,55%) y el Putumayo (20,94%) en la frontera con Ecuador.³⁴

Tabla 1. Distribución Población indígenas en Colombia. (Fuente DANE- 2005)	
Regiones y Departamentos	Etnias indígenas
Norte	
Atlántico	Mokana
Cesar	Arhuaco, Kogui, Wiwa, Yuko, Kankuamo
La Guajira	Arhuaco, kogui, Wayuu, Wiwa
Magdalena	Arhuaco, Kogui, Wayuu, Wiwa
Sucre	Senú.
Noroccidental	
Antioquia	Embera Chamí, Embera Katío, Senú, Tule.
Córdoba	Embera Katío, Senú.
Choco	Embera Chamí, Embera Katío, Tulé, Waunan.
Nororiental	
Arauca	Betoye, Chiricoa, Hitnu, Kuiba, Papioco, Sikuani, U'wa.
Norte de Santander	Bari, U'wa.
Santander	U'wa. (Guanes)
Central	
Boyacá	U'wa, Muisca

³⁴ Al observar la evolución de los censos en Colombia durante el siglo XX y XXI (Tabla 2) se aprecia el aumento de datos de la composición étnica de la nación. En 1993, se realiza el primer censo oficial a nivel nacional. Entonces aparece el indígena, el negro, inclusive el gitano. Aunque se aprecia una inconsistencia en el Censo de 2005 hasta agosto de 2007, ya que no existe información desagregada por sexo, edad y etnia. No obstante, la lectura y análisis de estos datos pueden suponer algunas situaciones importantes sobre los derechos étnicos de las poblaciones indígenas en comparación con las cifras del último censo de 1993. Departamento Nacional de Estadística. La Población étnica y el censo general del 2005. In: **Colombia una nación multicultural. Su diversidad étnica**. Bogotá: DANE, 2007, p. 38

Caquetá	Andoque, Coreguaje, Coyaima, Embera, Inga, Makaguaje, Muinane, Inga, Nasa, Uitoto.
Casanare	Amorúa, Kuiba, Masiguare, Sáliba, Sikuani, Tisiripu, Yaruros, U'wa
Cundinamarca	Muisca
Huila	Coyaima, Dujos, Nasa, Yanacona.
Meta	Achagua, Guayabero, Nasa, Piapoco, Sikuani
Centro Occidental	
Caldas	Cañamomo, Embera Chamí, Embera Katío.
Risaralda	Embera Chamí
Tolima	Coyaima, Nasa.
Centro Oriental	
Guanía	Kurripaco, Piapoco, Puinave, Sikuani, Yeral.
Guaviare	Desana, Guayabero, Karijona, Kubeo, Kurripaco, Nukak, Piaroa, Piratapuyo, Puinave, Sikuani, Tukano, Wanano.
Vaupés	Bara, Barasana, Carapana, Desana, Kawayarí, Kubeo, Kurripako, Makuna, Nukak, Piratapuyo, Pisamira, Siriano, Taiwano, Tariano, Tatuyo, Tucano, Tuyuca, Wanano, Yurutí.
Vichada	Kurripaco, Piapoco, Piaroa, Puinave, Sáliba, Sikuani.
Sur Occidental	
Cauca	Coconuco, Embera, Eperara Siapidara, Guambiano (Misak-Misak), Guanaca, Inga, Nasa, Totoró, Yanacona.
Nariño	Awa, Embera, Inga, Eperara Siapidara, Inga, Kofán, Pasto.
Putumayo	Awa, Coreguaje, Embera, Inga, Kamëntsa, Kofán, Nasa, Siona, Uitoto.
Valle del Cauca	Embera, Nasa, Waunan.
Sur	
Amazonas	Andoke, Barasana, Bora, Cocama, Inga, Karijona, Kawayarí, Kubeo, Letuama, Makuna, Matapí, Miraña, Muinane, Nonuya, Ocaina, Tanimuka, Tariano, Tikuna, Uitoto, Yagua, Yauna, Yukuna, Yurí.

Según cifras del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCODER) con el apoyo del Ministerio del Interior y su Secretaria de Asuntos Étnicos quienes tienen como función legalizar, ampliar y certificar los resguardos en Colombia; existen cerca de 710 resguardos titulados oficialmente, situados en 27 departamentos y 228 municipios. Los

resguardos ocupan una extensión cercana a 34 millones de hectáreas, es decir casi el 30% del territorio nacional (Ver mapa 2).

Otro dato importante son los territorios colectivos de comunidades negras reconocidas mediante la ley 70 de 1993. Se calcula en 138 que representan el 4,3 % de las tierras del país; estos territorios de población afro descendiente en su mayoría se encuentran en el pacífico colombiano, el Valle del Cauca y el norte de la región del caribe. Hay que tener en cuenta, las diferencias en las formas de poblamiento entre las comunidades indígenas asentadas en los valles interandinos conocidas como tierras altas, en donde se presenta una elevada concentración demográfica. Y, las zonas de tierras bajas, es decir, la Amazonia y la Orinoquia al suroriente de Colombia, donde el patrón de asentamiento es más bien disperso y las poblaciones son compuestas de diferentes etnias.

En las ciudades más grandes del país como Bogotá, Cali, Medellín o Barranquilla se han incrementado la presencia y asentamiento de indígenas. La migración a las zonas urbanas se debe a cambios económicos y culturales como, por ejemplo, el agotamiento de las tierras productivas en las zonas de resguardo, la búsqueda de oportunidades en trabajo y educación, y sobre todo el desplazamiento forzado por causa de la violencia en sus territorios especialmente en las regiones de la Sierra Nevada de Santa Marta, el Urabá Antioqueño, el Cauca, Córdoba, Nariño y Putumayo.

Según Elena Rey, analista e investigadora del observatorio, se destacan varias causas en el incremento de la población indígena censada en el 2005 en relación al censo de 1993. En primera medida el cambio en la metodología de captación de pertenencia étnica que supone mayor cobertura y posibilita visualizar una mayor población, esto también se relaciona con los procesos de reconstrucción étnica que se generan y extienden después de la constitución de 1991. Este proceso de etnización, para algunas comunidades, tiene origen en luchas históricas por el reconocimiento, pero también se apoya en el marco de los derechos étnicos y territoriales reconocidos por el Estado.³⁵ Otro dato importante, es el surgimiento de

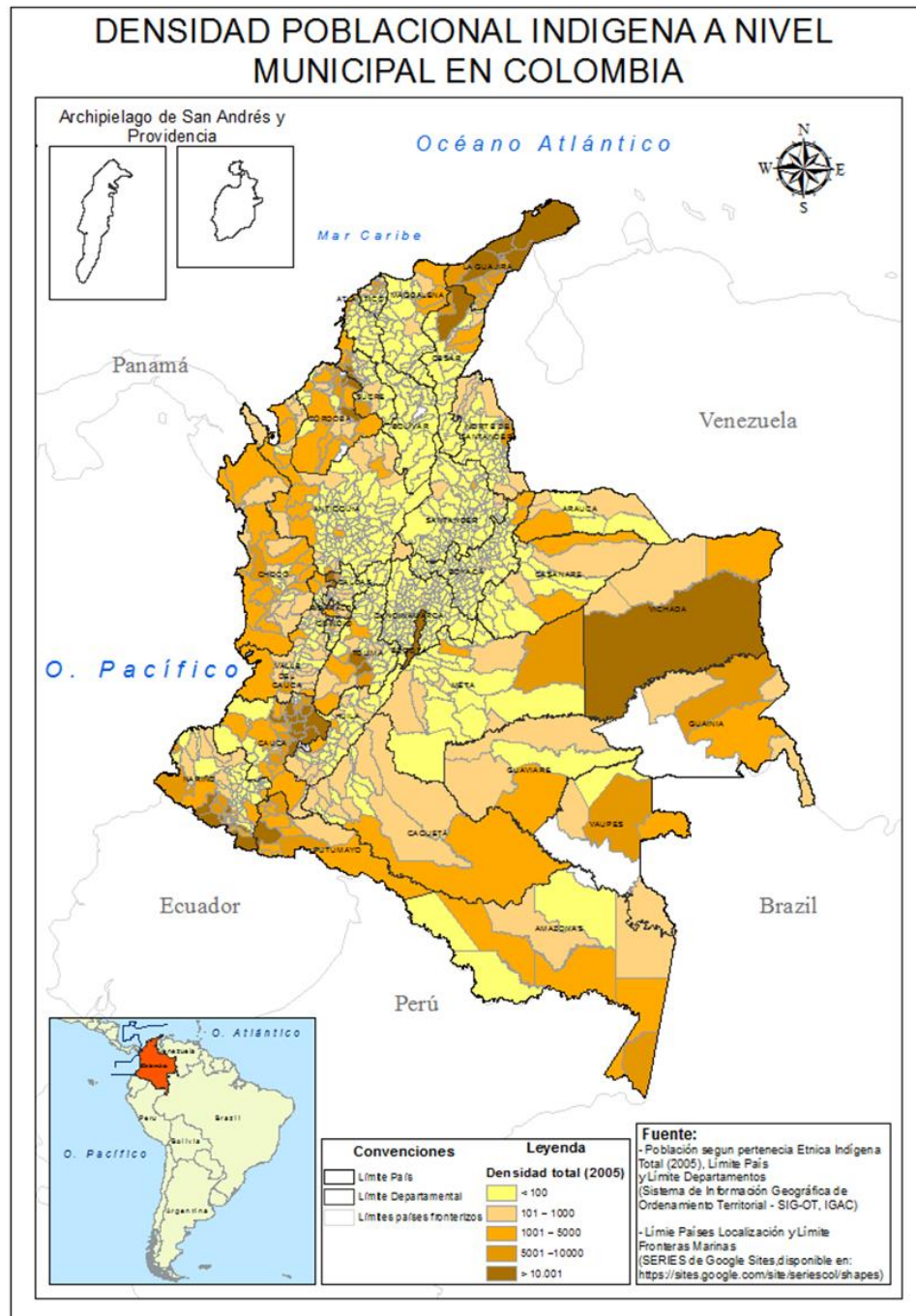
³⁵Estos procesos de etnización o indianización han desatado diferentes críticas desde los estamentos institucionales, por la posibilidad de convertirse en una forma instrumentalista y oportunista para que las comunidades especialmente campesinas se beneficien de las transferencias fiscales de la Nación. Sin embargo, para el observatorio la gran mayoría de estos procesos de fortalecimiento o reconstrucción étnica han sido auténticos y llenos de contenidos socio históricos que el mismo Estado ha acompañado. REY, Elena. ¿Qué hay detrás de un número? Análisis de los “síntomas” sobre la situación de los pueblos indígenas desde una lectura del Censo de 2005. In: **Indígenas sin derechos**

comunidades indígenas hasta ahora desconocidas, siendo registradas en el Censo de 1993. Aunque la emergencia de estas nuevas comunidades se deben más bien a ciertas re definiciones, auto denominaciones o re-nombramientos de los, antiguos nombres genéricos dados en el periodo colonial, por ejemplo: el caso de los Emberá en el Pacifico o las comunidades indígenas del Cauca.³⁶

Situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas Bogotá: Ediciones Antrophos, 2007. p. 153

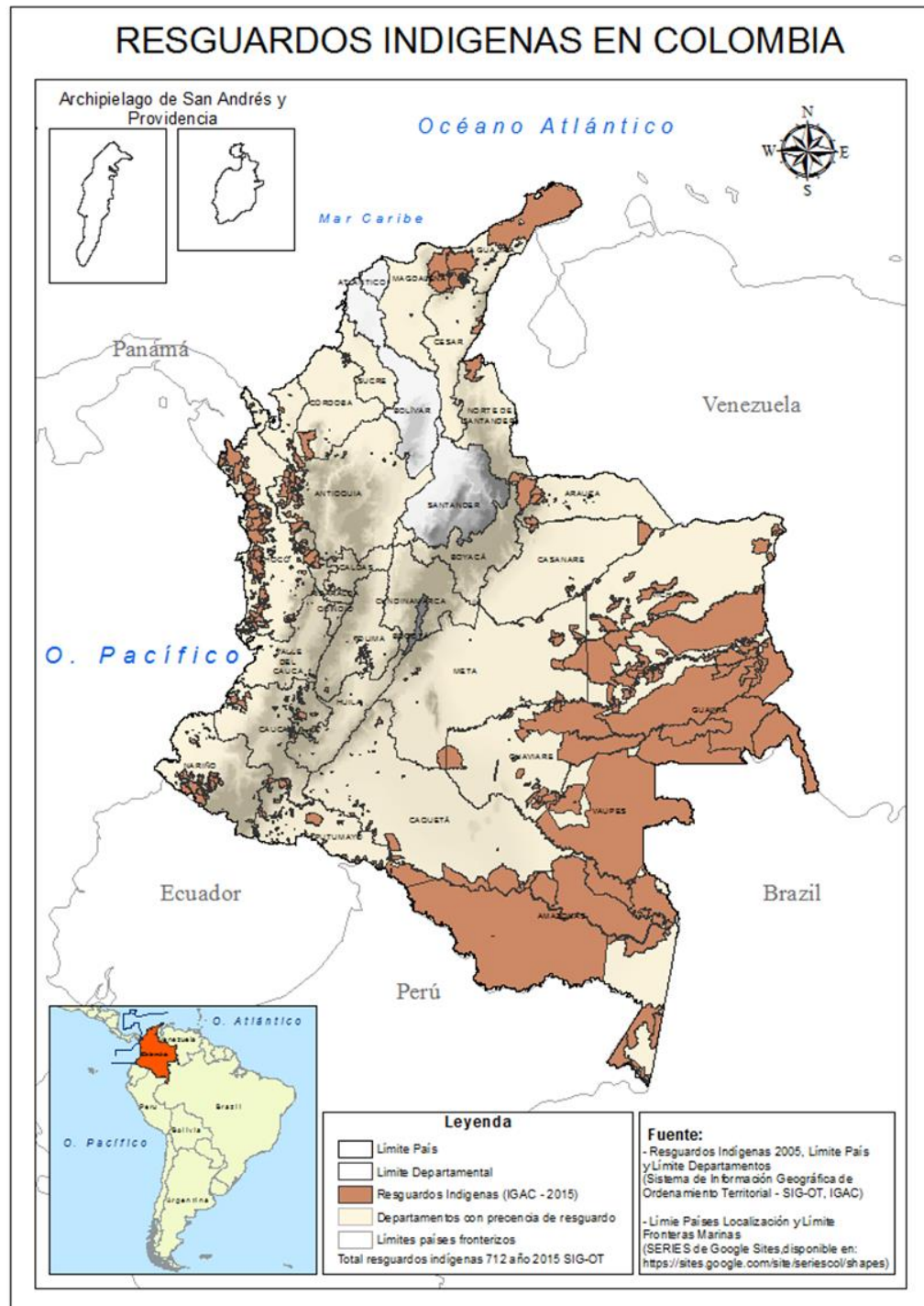
³⁶ La aparición de los nuevos etnónimos para autonombrarse por parte de los grupos étnicos indígenas, se debe a complejos casos de negociación cultural e interétnica al interior de las organizaciones indígenas. Por ejemplo, en el departamento del Cauca, los indígenas conocidos como Paeces y Guámbianos respectivamente decidieron renombrarse como Nasa y Misak, siguiendo los postulados de su cultura y su lengua originaria. Otras modificaciones, se deben a procesos históricos de migración o etnocidio que necesitan ser expresados en nuevas formas de revitalización cultural, esto en el caso de los territorios amazónicos, al sur de Colombia. REY, Elena. ¿Qué hay detrás de un número? Análisis de los “síntomas” sobre la situación de los pueblos indígenas desde una lectura del Censo de 2005. In: **Indígenas sin derechos Situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas** Bogotá: Ediciones Antrophos, 2007.p. 158.

Mapa 1



Fuente SIG-OT. IGAC

Mapa 2.



Fuente: INCODER.

Tabla 2: Censos históricos de la Población Colombiana en Siglo XX y XXI.							
Año	Total	Indígenas	%	Afrocolombianos	%	Rom	%
1905	4.355.477						
1912	5.072.604	344.198	6,8	322.499	6,4		
1918	5.855.077	158.428	2,7				
1928	7.851.110						
1938	8.701.816	100.492	1,2				
1951	11.548.172.	157.791	1,4				
1964	17.484.508	119.180	0,7				
1973	20.666.929	383.629	1,9				
1985	30.062.200	237.759	0,8				
1993	33.109.840	532.233	1,6	502.343	1,5		
2005	41.468.384	1.392.363	3,4	4.311.757	10,6	4.858	0.01

Fuente Censo General 2005 DANE

A partir de una lectura comparativa y desagregada inter-censal desde el observatorio, Rey analiza el crecimiento demográfico indígena por zonas o regiones, descubriendo algunas diferencias por el efecto de las migraciones forzadas ya sea por supervivencia económica o por el conflicto interno del país, sobre todo desde las dinámicas del narcotráfico. Por ejemplo: La huida de familias indígenas y campesinas de las fumigaciones aéreas hechas por el Estado deteriorando y contaminando los cultivos agrícolas y de pan coger;³⁷ hasta la búsqueda de trabajo en las bonanzas cocaleras en los años de 1980 que modificó patrones de asentamiento, modelos productivos y relaciones eco ambientales.³⁸ Esta reacomodación de los grupos indígenas y no indígenas en los territorios, es una permanente dinámica histórica, pero que a finales del siglo XX se logra visualizar más claramente. Al principio, desde las políticas de

³⁷ Se denominan así aquellos cultivos que satisfacen parte de las necesidades alimenticias de una población determinada

³⁸ Así, resalta el ejemplo del departamento de Putumayo donde el incremento que ha suscitado la población indígena es contrario a la zona vecina amazónica donde se presenta un incremento de la población no indígena. REY, op.cit., p. 159, nota 33.

descentralización estatal y sobre todo, a finales de 1990, por el incremento del narcotráfico y el conflicto armado en los territorios indígenas.³⁹

El desplazamiento forzado, ya sea por la violencia o por la falta de condiciones económicas, o la carencia de servicios como educación o salud, ha hecho que las familias indígenas sobre todo amazónicas abandonen su territorio y se acerquen a centros urbanos cercanos.⁴⁰ Lo que más llama la atención en el Censo de 2005 es el incremento de indígenas urbanos, representando un 21,5% de la población total indígena del país. Esto significa un cambio profundo no solamente en los patrones territoriales de asentamiento de las poblaciones indígenas, sino en las políticas públicas hechas por el Estado y las propuestas efectuadas por las organizaciones indígenas.⁴¹

El Censo de 2005, no solo evidenció una serie de informaciones cuantitativas con la que se puede aproximar el análisis sobre la situación y problemática étnica en el país. Sino, a pesar de las inconsistencias y faltantes que critica el observatorio étnico, configura la necesidad de un Estado que en cifras intenta representar una nación diversa, pluriétnica y pluricultural, visibilizando cada vez más la diferencia cultural y la alteridad como precepto de la nación multicultural. Sin embargo, esta necesidad de legitimidad (lo vemos a lo largo del documento) se produce también por un cambio de paradigma: desde la promesa de una homogénea nación mestiza, hacia la promesa de la diversidad étnica.

Este proceso histórico de transición, va desde la ruptura de una representación colonialista que les asignó a las poblaciones aborígenes y afro descendientes el lugar de

³⁹ Para Rey, los datos del censo sobre los motivos en el cambio de residencia entre la población indígena por causa de la violencia, demuestra que en el periodo de 2000 a 2004, periodo donde se afianzó el paramilitarismo en muchas de las regiones del país, la principal víctima contra los derechos humanos fue la población indígena, sobre todo en materia de asesinatos políticos. REY, Elena. ¿Qué hay detrás de un número? Análisis de los “síntomas” sobre la situación de los pueblos indígenas desde una lectura del Censo de 2005 In: **Indígenas sin derechos Situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas**. Bogotá: Ediciones Antrophos, 2007. p. 159.

⁴⁰ Según Rey significa que la población y las culturas indígenas amazónicas están siendo diezmadas conllevando claramente el peligro de extinción de estas comunidades. REY, op. cit., p. 164, nota 36.

⁴¹ Este fenómeno de urbanización de las poblaciones indígenas tiene un carácter global y aunque las motivaciones más frecuentes tienen que ver con el conflicto interno del país, soportado en el desplazamiento forzado y el agotamiento de tierras ofrecido por los resguardos. A esto se agrega motivaciones de orden cultural, sobre todo lo referente a la oferta educacional para las nuevas generaciones. Por otro lado, el crecimiento de población relacionado con el problema territorial evidencia el grado de hacinamiento que tiene la actual población indígena en Colombia. REY, op.cit., p.166, nota 36.

inferioridad, nominados como “salvajes”; hacia una representación multicultural encasillados en grupos étnicos o minorías étnicas que emergió hacia finales del siglo XX. En este tránsito las sociedades indígenas fueron representadas como un problema en la búsqueda de la civilización o el progreso de la nación colombiana, llevando los indígenas y afrodescendientes hacia las márgenes de la construcción homogénea de la nación. Una nación que, desde su constitución hacia finales del siglo XIX, estuvo marcada por la fragmentación y las guerras civiles entre diferentes concepciones y disputas políticas por el control y administración de su territorio.

EL LUGAR DE LO INDÍGENA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA NACIÓN COLOMBIANA.

El problema Indígena: Resguardos y Cabildos.

Las administraciones coloniales desde el siglo XV hasta el XIX produjeron una extensa legislación en relación con los grupos de población indígena y los descendientes africanos esclavizados en el territorio americano. Dicha legislación, ilustra concepciones acerca del lugar que ocupaban, o se suponía debían ocupar, estos sectores de la población en relación con el aparato administrativo colonial y las sociedades de las que hacían parte.

Así mismo, debates teóricos y teológicos planteados acerca de la condición de humanidad de los indígenas y afro descendientes esclavizados explican mecanismos de constitución de noción y de posicionamiento de Europa como centro de poder; noción que se afianzó sobre un conjunto de ideas acerca de la diferencia étnica, tanto en relación de ésta con otros centros de poder, como en las relaciones entre los sujetos gobernados por ella.⁴²

Para el historiador y sociólogo peruano Aníbal Quijano la consolidación de Europa como centro de poder mundial, está asociada a la constitución de América y a la expansión del capitalismo colonial/moderno y euro centrado como nuevo patrón mundial.⁴³ Consolidación que se fundó sobre dos procesos históricos: la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza; y la articulación de las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno al capital y el mercado mundial. Según Quijano la experiencia histórica de las sociedades latinoamericanas fue enmarcada en esta experiencia de colonialidad.⁴⁴

⁴² QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER Edgardo (Comp.): **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas** Buenos Aires: CLACSO. 2000, p. 114.

⁴³ El lugar ocupado por Europa en relación con estos dos procesos da pie a una racionalidad específica de este nuevo patrón de poder: El eurocentrismo. QUIJANO, op. cit., p. 201, nota 39.

⁴⁴ En este sentido, Quijano ha planteado cómo durante el período colonial se estableció una división racial del trabajo en la que “el control de una forma específica de trabajo podía ser al mismo tiempo el control de un grupo específico de gente dominada.” La encomienda (para los indios) y la esclavización (para los afro descendientes) ilustran la forma como se estableció una tecnología de dominación/explotación (raza/trabajo), que bajo nuevas formas durante la independencia mantuvo su vigencia colonial hasta finales del siglo XX. QUIJANO, op. cit., p. 201-205, nota 39.

Con la conquista española y las duras formas de trabajo a que fueron sometidos los aborígenes durante el período colonial (encomiendas y mitas), ocasionó un agotamiento de la fuerza de trabajo indígena que, sumado al aumento de la población española y criolla, generó modificaciones en estos sistemas de explotación. La Corona se vio obligada a expedir una serie de cédulas reales entre 1595 y 1642 para proteger la mano de obra que requería su economía. Para ello, negó la legalidad de los servicios personales que los encomenderos obligaban a tributar a los indígenas y limitó el tiempo de los repartimientos al prohibir el derecho de herencia sobre ellos. Se hicieron esfuerzos también para aclarar la condición jurídica de los indígenas como personas libres y vasallos de la Corona. Estas medidas estimularon la trata de esclavos provenientes de África.⁴⁵

Se dispuso la institución de reducciones de tierras comunales para los aborígenes que sirvió para aislar a las comunidades indígenas supervivientes de los españoles, dándoles a las comunidades cierta autonomía administrativa, bajo la autoridad de sus propios alcaldes y alguaciles. Con la creación de estos “pueblos de indios” o resguardos se logró cierta recuperación demográfica de la población indígena y se ejerció control sobre su fuerza de trabajo, a la que se les asignó el pago de tributos especiales a las autoridades coloniales. En 1690 la corona proclamaba la “ley de indias” bajo el reinado de Carlos II de España, una ley que regía la vida social, económica y política de las colonias. La ley de indias contemplaba que los indígenas eran libres, aunque súbditos de la corona y fue convertida en una de las leyes que desarrolló y legitimó la existencia de territorios o pueblos de indios resguardados.⁴⁶

Aunque en aparente autonomía y trabajo comunal los resguardos estaban constantemente influenciado por sacerdotes doctrineros en su “misión civilizadora” y corregidores, quienes recolectaban los impuestos. Las tierras de los resguardos no se podían vender, y los indios solo tenían derecho a usufructuar lo que producían, esto generó una unión comunal alrededor del trabajo agrícola con la posesión forzosa de la tierra en un estado de subordinación frente a los representantes de las autoridades coloniales. La figura del resguardo y su administración (el cabildo), buscaron garantizar la sedentarización de los indígenas y la disponibilidad de mano de obra para las haciendas de los españoles.

⁴⁵ HERREÑO, Ángel. Evolución política y legal del concepto de territorio ancestral indígena en Colombia. In: **Derecho a la tierra: conceptos, experiencias y desafíos**. Bogotá, ILSA .2004, p. 247-273.

⁴⁶ HERREÑO, op.cit., p. 253, nota 42.

Juan Friede, historiador ucraniano, se dedicó a estudiar la historia de los resguardos del macizo colombiano o núcleo andino como él lo denominaba, y explicar su trayectoria, surgimiento y expropiación desde la Colonia hasta la República. Para él estas instituciones (resguardo y el cabildo) surgieron en el siglo XVII, y tuvieron sus raíces en los antiguos cacicazgos en donde se asentaron los pueblos indígenas antes de la conquista. Friede, definió así las figuras de Tierras de Resguardo, Resguardo Indígena y Cabildo:

Tierras de Resguardo: Son terrenos que tuvieron durante la Colonia los indios por donación, repartimiento, composición o compra. Su característica esencial era la propiedad colectiva sobre las tierras, cuyo derecho ejercía todo el común sobre los indios. En tierras de resguardo tenía el indio la parcela donde trabajaba para su manutención. Sobre ella tenía el derecho de usufructo más no de propiedad.

Resguardo de Indios: Es el nombre genérico dado a una comunidad india que vive en tierras de resguardo. Es la adaptación de una “tribu semi-feudal” sedentaria, a las nuevas condiciones creadas por la conquista. Subsiste la tradicional relación del indio con la tierra: Esta es propiedad común de la tribu. El cacique hereditario, reconocido por la legislación colonial, y los funcionarios por él nombrados (gobernadores, alcaldes, alguaciles, fiscales, etc.) señalan las parcelas, que deben ser trabajadas en conjunto y aquellas que reciben las familias indígenas para el cultivo cuyos frutos son de su exclusiva propiedad.

El Cabildo: Administra la tierra del resguardo, adjudica las parcelas y resuelve en primera instancia las quejas y desavenencias entre los indios comuneros. De sus decisiones pueden los indios apelar directamente a los poderes civiles. El cabildo garantizaba durante la Colonia, los tributos reales y los pagaba al encomendero o al corregidor. En época republicana es elegido mediante voto popular por el común de los indios por un término de un año.⁴⁷

En su texto *El indio en lucha por la tierra*, Friede muestra cómo las tierras indígenas en los andes colombianos son el resultado de un ciclo de luchas y resistencia de los indígenas, frente al despojo forzoso e ilegal que ejercieron las autoridades españolas durante la Colonia y posteriormente, los criollos en la República.⁴⁸ Antes de la llegada de los conquistadores, el indio como agricultor sedentario estuvo fuertemente apegado a la tierra, no solamente en un

⁴⁷ FRIEDE Juan. **El indio en lucha por la tierra**. Bogotá: Editorial Punta de Lanza, 1976. p.3-4.

⁴⁸ FRIEDE, op. cit., p. 20, nota 44.

sentido económico sino en un sentido sociocultural y religioso, afirma Friede.⁴⁹ La tierra como un lugar donde se vive y se cultiva, era muy diferente a la tierra como una cosa que se compra y se vende. Para el historiador ucraniano, la lucha del indio por la tierra, es la lucha por la sobrevivencia y por la garantía colectiva de su posesión, porque es así como sobrevivieron como pueblos indígenas desde la Colonia hasta la Republica.

Además, el historiador resalta que este apego a la tierra por parte del indio se incrementó, con la creación de los resguardos como garantía de supervivencia y se instauró también el apego por la ley y el legalismo, que fue la resultante de la política proteccionista de la corona española.⁵⁰ Con estas leyes la colonia en definitiva busco la efectiva dominación económica y política del indígena, bajo un velo proteccionista.

En resumen, con los llamados “pueblos de indios” o resguardos se ejerció control sobre la fuerza de trabajo, a la que se les asignó el pago de tributos especiales a las autoridades coloniales. El resguardo, en realidad implicaba aislar, restringir y subordinar a través del trabajo agrícola forzado las comunidades indígenas sobrevivientes.⁵¹

El cabildo, obedecía como instancia de administración para las tierras comunales y fue compuesto por alcaldes y alguaciles indígenas, para suponer cierta autonomía. Sin embargo, estos cabildantes en realidad eran influenciados y manipulados por clérigos y funcionarios recolectores de impuestos (corregidores). Friede anota, que todo este inmaculado de leyes que trataban de impedir la explotación y avaricia de los conquistadores, en realidad acababa en la fórmula de la desobediencia “Acatar, pero no cumplir” en donde la verdadera ley en las colonias neogranadinas, eran la voluntad y el uso de la fuerza.⁵²

Con la Independencia y la implementación de la Republica, los criollos le dieron la espalda al indio y a sus formas tradicionales de organización social. Bajo una ideología liberal lo querían introducir como un ciudadano de baja categoría tratando de proporcionarle “una libertad individual y con ella la destrucción de sus resguardos”.⁵³ El indio veía en el resguardo las seguridades económicas y sociales por las cuales luchaban sus antepasados.

⁴⁹ FRIEDE, op.cit., p.25, nota 44.

⁵⁰ FRIEDE, op. cit., p. 32, nota 44.

⁵¹ Para algunos investigadores el resguardo estuvo compuesto de diferentes etnias que agrupaba la corona, suponiendo que su composición étnica heterogénea es resultado de las políticas coloniales de dominación.

⁵² FRIEDE Juan. **El indio en lucha por la tierra**. Bogotá: Editorial Punta de Lanza, 1976. p. 46

⁵³ FRIEDE, op.cit., p.102, nota 49.

El paso de una visión colonial determinada por el derecho colectivo en la posesión de la tierra, hacia una mentalidad republicana, donde el derecho individual se afianzaría, marcaría un giro histórico para las comunidades indígenas. Este cambio, es una de las principales razones que le dio forma al problema indígena en la reciente nación colombiana. Por consiguiente, se puede decir que el problema indígena está directamente relacionado por el problema de la propiedad y concentración de la tierra, y al mismo tiempo la consideración a la ley o leyes de un pasado colonial que se intentaba dejar atrás.

En su texto *La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano entre 1850-1950*, el antropólogo e historiador colombiano Roberto Pineda señala que a finales de siglo XIX y en un contexto de guerras civiles entre conservadores y liberales, el resguardo fue considerado como un vestigio del pasado que debía ser abolido para el progreso de los indios y del país. Aquella elite política “veía en el modo de las organizaciones de las sociedades primitivas un signo socialista en contra del progreso”⁵⁴ La ideología anti comunal favorecía y racionalizaba el discurso de la clase latifundista. Para la gran mayoría de las ideologías en la época de la república, los resguardos significaban un régimen de excepción al que estaban sometidos los indios desde un pasado colonial. En esa medida, se necesitaría la urgente decisión de liquidarlos mediante la ley.⁵⁵

Entonces, el problema del indio en la Republica se refirió al problema de la supervivencia o desaparición de los resguardos. En 1821, en el Congreso de Cúcuta se implementó la primera presión de sectores dominantes para disolver los “Pueblos de indios” o resguardos. La Ley de 11 de octubre de ese año, estableció la propiedad privada y la repartición de los resguardos, lo que cambió su carácter comunal y los colocó como simple tierra o propiedad raíz.⁵⁶

Esta tendencia de eliminar la propiedad comunal se impuso con la Ley de 22 de junio de 1850 y enmarcado en el código civil adoptado durante la segunda mitad del siglo XIX. Estas normas establecieron la libertad de compra y venta de los antiguos resguardos,

⁵⁴ PINEDA CAMACHO, Roberto. La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano 1850-1950. In: AROCHA Jaime y FRIEDEMANN, Nina S. **Antropología en Colombia. Un siglo de investigación social**. Bogotá: Editorial Etno, 1984. p 201.

⁵⁵ PINEDA, op.cit., p. 208, nota 51.

⁵⁶ PINEDA CAMACHO, Roberto. La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano 1850-1950. In: AROCHA Jaime y FRIEDEMANN, Nina S. **Antropología en Colombia. Un siglo de investigación social**. Bogotá: Editorial Etno, 1984. p 210.

alentaron cambios en la estructura económica comunal y provocaron consecuencias negativas para las comunidades indígenas. Se aceleró la proletarización y la ruralización de los indígenas con el carácter de “campesinos sin tierras”, lo que conllevó a convertirse en mano de obra barata para las haciendas. Provocando la desintegración de las comunidades, el deterioro en sus condiciones de vida y manifestaciones culturales, sentando las bases para el fortalecimiento de los procesos de concentración privada de las tierras comunales.⁵⁷

No obstante, con la llegada de un periodo netamente conservador y católico en 1886, conocido como el periodo de la Regeneración, la política anti resguardo del Estado, cambio. La ideología conservadora ahora en el poder impulsó nuevamente el rol evangelizador de la iglesia católica con el objetivo de “civilizar a los salvajes” considerados como menores de edad, y expidió la Ley 89 de 1890 que tutelaba a las misiones católicas, como regidoras de todo lo referente a la vida de los indígenas.⁵⁸

En este sentido, se concibieron dos maneras particulares de definir al indígena: Primero cómo la iglesia lo concebía, es decir, un salvaje sin conciencia o un niño que necesitaba un proceso civilizador por vía de la fe cristiana. Y segundo, el “indio aculturado” que había aceptado e incorporado las costumbres de la sociedad mayor, es decir: el castellano y la religión católica.

La Ley 89 de 1890 buscaba transformar y reafirmar el carácter tutelar y civilizatorio de las misiones religiosas pues dictaba “la manera que deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”; por otro lado, reconocía los resguardos como un derecho comunal de los indígenas, aceptando los gobiernos propios o pequeños cabildos que ejercían el control administrativo de sus tierras, pero bajo la tutela de la iglesia católica. En este sentido, la ley paradójicamente se adoptó como la garantía jurídica que legitima la lucha

⁵⁷ PINEDA, op. cit., p. 218, nota 53.

⁵⁸ La ley definió tres categorías jurídicas de los indios: 1. Indios Salvajes. 2. Aquellos en proceso de integración a la vida civilizada. 3. Aquellos que, ya siendo integrados a la civilización, están organizados en parcialidades y viven en resguardos o reservas. Para las dos primeras categorías, el Estado delega a la Iglesia, para el tercero que se definiría como indio campesino, el Estado mantiene su responsabilidad. GROS, Christian. ¿Ha dicho usted indio? El Estado y los criterios que definen el carácter de Indígena en Colombia y Brasil. In: **Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social**. Bogotá: Fondo Editorial CEREC, 1991. p. 218-219.

indígena por la defensa de sus tierras y su autonomía durante casi todo el siglo XX, frente a las reformas liberales y la desaparición de sus tierras comunales.⁵⁹

Así, el debate político en relación a los indios, específicamente en las tierras andinas, se instauraba sobre la legitimidad o no de la figura colonial del resguardo. Que para la elite liberal, era sinónimo de atraso económico por su inconveniencia para un libre mercado de tierras y el desarrollo de la propiedad individual.

Aunque, con el periodo conservador y la implementación de la ley 89 de 1890, parecía que la liquidación de los mismos mermaba reconociendo la propiedad comunal de los indígenas, en realidad esta ley también buscaba gradualmente la asimilación o aculturación de las comunidades indígenas.⁶⁰

La ocupación y colonización de las tierras baldías, promocionado por el mismo gobierno, fue otra causa que aceleró la reducción y pérdida de los resguardos indígenas. Los empresarios de la época justificaban que aquellos territorios comunales eran en realidad tierras baldías, es decir tierras no cultivadas, no explotadas y que le pertenecían a la nación. El proyecto de modernización del país basado en la ocupación de tierras y el incremento de una economía de exportación de productos como la quinua, el café, o la caña de azúcar alentó la colonización y expropiación de estos territorios.⁶¹

⁵⁹Según el líder indígena e historiador Gabriel Muyuy, a pesar del contenido ideológico claramente racista y la representación del indígena como un ciudadano de tercera categoría, es decir, como menor de edad e incapaz. La Ley 89 de 1890 fue una herramienta para los pueblos indígenas durante casi todo el siglo XX, ya que reconoció la facultad de tener un gobierno interno o sea el cabildo y la propiedad colectiva, es decir, los resguardos. Sin embargo, como lo advierte el mismo Muyuy, ese reconocimiento se basó en la consideración de conferir una categoría jurídica indígena que naturalizaba su inferioridad frente al resto de la población. Es decir, la sociedad mayoritariamente “blanca” y católica. Y en la práctica en realidad el territorio indígena era controlado por las autoridades políticas y eclesiásticas locales. MUYUY, Gabriel. Indígenas colombianos y su relación con el Estado colombiano”, In: ALMEIDA, Ileana y ARROBO Nidia (compiladoras). **En defensa del pluralismo y la igualdad: los derechos de los pueblos indios y el Estado**. Quito: Biblioteca Abya Yala, 1998. p. 40.

⁶⁰ Para Rappaport la política indigenista de esta época era de carácter proteccionista, ya que las pretensiones reales del gobierno era lograr la homogeneidad nacional, y por ende, la ley pretendía la eliminación a largo plazo de los resguardos y la venta de los territorios como baldíos. Los baldíos o tierras sin ocupar se supone que le pertenecían a la nación, muchos de los resguardos disueltos entraban en esta figura, haciendo que entraran rápidamente al mercado de tierras. RAPPAPORT, Joanne. **La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los andes colombianos**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca. 2000, p. 114.

⁶¹ la figura de la hacienda fue la base estructural socio económica del campo colombiano. Conformada por el dueño, el mayordomo, los peones asalariados y los arrendatarios o colonos. El mayordomo era el encargado de representar al dueño, y por lo tanto de cuidar de sus propiedades, es decir vigilaba el

En este sentido, observamos que las políticas indigenistas de la Republica colombiana (incluida la ley 89) más allá de una medida proteccionista para los indígenas, en realidad se trataba de favorecer a los grandes hacendados, colonos y agricultores de la época, eliminando cualquier obstáculo para el proceso de desarrollo económico.⁶²

El proyecto hacia la modernización del país afecto gradualmente a las comunidades indígenas. Inevitablemente, los llevaban hacia las márgenes de una nación que le apostaba a la propiedad privada y a la ampliación de su frontera agrícola. Las medidas para integrar al indígena a este proyecto determinarían su modo de vida en el país (campesinos o asalariados) o su trágico exterminio. El problema indígena se resolvió mediante el despojo y expropiación de sus tierras comunales heredadas de la colonia, legitimado en la representación de una supuesta inferioridad que los categorizaba como ciudadanos de segunda.

Volviendo a Quijano, estas representaciones tienen su origen en las relaciones de dominación y formas de clasificación originadas en la experiencia colonial: europeos o blancos, indios, negros, amarillos o mestizos “implicaban profundas relaciones de poder, que en realidad estaban estrechamente ligadas a las formas de explotación del trabajo que parecían “naturalmente” asociadas entre sí.”⁶³ Este patrón de colonialidad, remite a un proceso histórico donde se perpetua y naturaliza la clasificación de las personas, en el sentido de colocarlas o posicionarlas de acuerdo con la disputa por el acceso y control de elementos básicos de subsistencia (como en este caso acceso a la tierra y el trabajo) con el cual se genera un patrón de distribución de poder determinado por relaciones de dominación-explotación-

trabajo de sus peones y los arrendatarios y colonos; el dueño arrendaba una parcela preparada para ser cultivada, y el pago recibido a cambio por el arriendo era la obligación de trabajo de la familia completa (de los arrendatarios) para el patrón. Esta forma de pago fue denominada como Terraje. Los dueños de las haciendas se aprovechaban de las necesidades de campesinos e indígenas que pagaban terraje para someterlos a duras jornadas laborales. PINEDA, Roberto. La política indigenista entre 1886 y 1991. Estados y Pueblos indígenas en el siglo XX. **Revista Credencial Historia**, Bogotá, n. 146, p.131-140, ene/feb. 2002.

⁶² Para Legrand, este proceso de ocupación de los territorios baldíos a finales del siglo XIX y principios del XX obedecía a la necesidad de extender la economía colombiana a la demanda mundial de productos agrícolas, principalmente el café. Las zonas baldías sería los territorios en disputa y codiciados para llevar a cabo el proyecto de la economía agrícola nacional. LEGRAND, Catherine. **Colonización y protesta campesina en Colombia**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1988, P. 18-20.

⁶³QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: **El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. 2007. p. 93-126.

conflicto que se configuran entre sus agentes en la disputa por el control del trabajo, la “naturaleza”, el sexo, la subjetividad y la autoridad.”⁶⁴

Con el surgimiento del mundo colonial/moderno las personas se clasifican y son clasificadas desde tres ámbitos diferenciados: trabajo, género y raza. Y desde dos ejes o formas de control: El control de la reproducción biológica de la especie y el control de la producción de recursos para la sobrevivencia; lo que implica el control de la fuerza de trabajo, los recursos o materias primas, institucionalizándose la propiedad. Y en el segundo, se involucra el sexo y sus productos (placer y descendencia) en función de la propiedad. En ese sentido la raza fue incorporándose en función de estos dos ejes:

Lo que comenzó con América fue mundialmente impuesto. La población de todo el mundo fue clasificada, ante todo, en identidades “raciales”, y dividida entre los dominantes/superiores “europeos” y los dominados/inferiores “no-europeos”. Las diferencias fenotípicas fueron usadas, definidas, como expresión externa de las diferencias “raciales”: en un primer periodo, principalmente el “color” de la piel y del cabello y la forma y el color de los ojos; más tarde, en los siglos XIX y XX, también otros rasgos como la forma de la cara, el tamaño del cráneo, la forma y el tamaño de la nariz. El color de la piel fue definido como la marca “racial” diferencial más significativa, por más visible, entre los dominantes/superiores o “europeos”, de un lado, y el conjunto de los dominados/inferiores “no-europeos”, del otro lado. De ese modo, se adjudicó a los dominadores/superiores europeos el atributo de “raza blanca”, y a todos los dominados/inferiores “no-europeos”, el atributo de “razas de color”. La escalera de gradación entre el “blanco” de la “raza blanca” y cada uno de los otros “colores” de la piel, fue asumida como una gradación entre lo superior y lo inferior en la clasificación social “racial”.⁶⁵

⁶⁴ Para Quijano, en ese sentido específico, toda posible teoría de la clasificación social de las gentes requiere, necesariamente, indagar por la historia, las condiciones y las determinaciones de una dada distribución de relaciones de poder en una sociedad específica. Porque es esa distribución del poder entre las gentes de una sociedad la que las *clasifica socialmente*, determina sus recíprocas relaciones y genera sus diferencias sociales, ya que sus características, empíricamente observables y diferenciables, son *resultado* de esas relaciones de poder, sus señales y sus huellas. QUIJANO, op. cit., p. 114, nota 60.

⁶⁵ QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER Edgardo (Comp.): **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO. 2000, p. 114

El problema indígena (Resguardos y cabildos) en la naciente Republica de Colombia emerge en el conflicto colonial explotación/dominación, y constituyo un proceso de clasificación social o subjetivación social, donde los indígenas, los negros, inclusive los mestizos fueron ubicados abajo o fuera del sistema, en la marginalidad. La manera en que se otorgó un lugar al indígena fue por una vía de abstracción de su condición existencial colonial en una categoría jurídica, y la explotación de su trabajo desde la figura del terraje, legitimando las condiciones de su expropiación, asimilación o exterminio.

Representaciones y Contradicciones sobre lo indígena en el pensamiento colombiano

Siguiendo con Quijano, lo que hoy se conoce como el continente americano estuvo basado en las formas de representación de lo social y en la emergencia de sistemas de clasificación anclados en la diferenciación racial y cultural que tienen su origen en la presencia del sistema colonialista.⁶⁶ Este patrón de colonialidad, para el caso de Colombia, se comprueba en el lugar en que el indígena y el negro ocuparon en la construcción de la nación. Sometidos a la servidumbre y la esclavitud. Las élites criollas vieron a los indios y negros como un rezago del pasado que había que superar para el bien del progreso y el proceso civilizatorio.

A principios del siglo XX, la política de representación racista y discriminatoria del indígena y del negro se comprobó en los discursos de la élite política e intelectual de la época. Ya sea en su vertiente más conservadora, como el caso del expresidente y jurista Laureano Gómez en su famosa intervención de 1928, titulada: *Interrogantes sobre el progreso de Colombia*. En esta intervención Gómez cuestiona y define al país en un estado de inmovilidad perteneciente a la línea ecuatorial, permeado por una geografía no apta para el desarrollo de una cultura progresista como la de América de Norte o Europa.

Para el intelectual conservador esto se debía a dos elementos constitutivos y esenciales de la nación colombiana: Primero, el territorio como “una naturaleza indomable enemiga del desarrollo y cultura del espíritu humano” en donde solo los salvajes logran adaptarse en un sentimiento constante de terror y miedo, fabricando ideas y practicas

⁶⁶ QUIJANO, op. cit., p. 120, nota 62.

supersticiosas que les ayudara a sobrevivir en ese territorio, constante de calor y humedad y que acababa rápidamente con las huellas civilizatorias. El segundo elemento seria la raza, para Gómez la raza de la nación colombiana, provino de la mezcla de españoles, indios y negros: “Los dos últimos caudales de herencia son estigma de nuestro complejo de inferioridad.”⁶⁷

Entonces, según Laureano Gómez: la búsqueda del carácter contemporáneo del ser colombiano tendría que buscarse en la herencia hispana. La otra “raza salvaje”, la del indio, derrotada en la Conquista, transmitió una herencia de derrota, vergüenza y rencor. Su carácter melancólico y de resignación se escondió en la malicia y la indiferencia por la Nación. Para el intelectual conservador el problema real de unificación nacional radicaba en la mezcla de razas, que dejaba las “aberraciones psíquicas de sus genitores” en la nueva raza inferior: La mestiza.⁶⁸

Así el problema de la mezcla racial supone una nación en donde no podía aflorar la civilización o el progreso. Por el ende su fragilidad y artificialidad. Laureano Gómez afirma que entender estos dos caracteres constitutivos, territorio y raza, deja entrever la inviabilidad del proyecto de la nación colombiana.⁶⁹ El análisis de Gómez es eurocéntrico, pues supone tal invalidez bajo la comparación con una Europa racionalista y una Norteamérica progresista.

Este mismo discurso se comprueba en la otra ideología dominante a principios del siglo XX en la política colombiana y expuesta aquí por el psiquiatra Luis López de Mesa, influyente intelectual liberal de la época. Desde una visión determinista, López defiende la idea de que la debilidad o depresión de la nación, radica en la incapacidad de adaptabilidad a un medio físico tropical negativo para los mamíferos en general: “Los conquistadores observaron la debilidad del aborígen colombiano, aun del caribe tan guerrero y andarín, desde entonces pudo verse en él un ánimo melancólico que ha persistido, agravándose en sus descendientes”.⁷⁰

⁶⁷ GÓMEZ, Laureano. **Interrogantes sobre el progreso en Colombia**. 4. Ed. Bogotá: Editorial Revista Colombiana, 1970. p 47.

⁶⁸ Que según el autor, significaba una vuelta a la inferioridad de las razas, demostrado por los etnólogos de la época. GÓMEZ, op. cit., p. 51, nota 64.

⁶⁹ GÓMEZ, op. cit., p. 56, nota 64.

⁷⁰ LÓPEZ DE MESA, Luis Eduardo. **De cómo se ha formado la nación colombiana**. 4. Ed. Bogotá: Ediciones Bedout, 1970. p.113.

El pensador liberal confiere dos problemas cruciales que afectan el cumplimiento de la misión histórica de Colombia: La falta de integración territorial y racial debido a los fenómenos de poblamiento y colonización, en este sentido la tarea del científico colombiano es establecer claramente una clasificación racial de acuerdo a sus contextos espaciales. Llama la atención Quijano, sobre esta necesidad de clasificación que tiene un origen colonial y obedece a la necesidad de legitimar los lugares de enunciación de las relaciones de poder asimétricas entre conquistadores/dominadores/superiores = europeos/blancos, versus conquistados/explotados/inferiores = No europeos/no blancos. En esta fórmula de separación las categorías de clasificación (blanco, mestizo, indio, negro) fueron “naturalizadas”; aceptadas como pertenecientes al orden natural, es decir desprovistas de cuestionamientos y causas históricas, políticas y económicas. Esta naturalización de la inferioridad de la raza no europea se comprueba en los textos de los intelectuales colombianos tanto liberales como conservadores de inicios del siglo XX.

Así, en su texto de 1927: *El Factor Étnico*, López de Mesa explica la debilidad atávica de los indígenas no solo por las condiciones geográficas sino por la pobre alimentación. Lo anterior se sumó a una vida de trabajo en exceso y penosa y a “una melancolía profunda provocada por la derrota de la conquista que los llevó al suicidio tiempo atrás, y que aun marca un desgano vital.”⁷¹ Para López de Mesa:

Nuestro indígena ha adoptado su religión y su moral como una transacción, pero en el fondo conserva reacciones bárbaras que a nosotros se nos ocurren delitos conscientes y perversiones del sentido moral, cuando sólo son consecuencias lógicas de sus tradiciones, como su poco respeto por la propiedad ajena, su crueldad en los castigos, su concepto del matrimonio, su egoísmo, la poca importancia que presta al honor, a la virginidad, a la fidelidad conyugal, al valor personal, la pobreza de sus conceptos religiosos, tan poco espirituales, utilitaristas, fanáticos, idólatras con un barniz de nomenclatura cristiana.⁷²

⁷¹ LÓPEZ DE MESA, Luis. **El factor étnico**. Bogotá: imprenta nacional, 1927, p.24

⁷² LOPEZ DE MESA, op.cit., p.29, nota 68.

Tanto Luis López de Mesa como Laureano Gómez colocaron al indígena como un rezago del pasado colonial. El indio, enmarcado como una raza inferior era visto como un resultado de la derrota por la conquista española y sumergido en una melancolía que lo confinaba a sus territorios comunales inhóspitos, causando un estorbo para el progreso de la Nación. Este análisis de la época también estaba afianzada en las ideas, mitos y prejuicios raciales que moldeaban los discursos científicos modernos de principios del siglo XX en la elite colombiana.⁷³

Este patrón de colonialidad eurocéntrico de la elite intelectual republicana, basado en una clasificación racial permitía y legitimaba la expropiación y despojos de los territorios comunales, acelerando la transformación del indígena en un campesino pobre sin tierras. No obstante, estos discursos y representaciones racistas de la élite liberal y conservadora sobre el lugar del indígena en la década de 1920 y 1930 se expresaba al tiempo que se perseguía y reprimía las revueltas indígenas en sur del país, exactamente en los departamentos del Cauca y Tolima. Estas revueltas indígenas se conocieron como las “*Quintinadas*” y se basaban en la recuperación de tierras usurpadas por hacendados, y la terminación de la relación de servidumbre con estas élites locales, basadas en el “pago de terraje”.⁷⁴

Del Racismo al Integracionismo.

En la década de 1930 Colombia entra en una lógica de modernización basada en la apertura económica por la exportación del café, un nuevo sistema bancario y una industrialización naciente que permitió el inicio de urbanización de sus principales ciudades.

⁷³ Al inicio del siglo XX la ideología europea conocida como racialismo se instaura en la reflexiones y discursos de la elite académica colombiana, esto en el marco de la finalización de la guerra de los mil días (1899-1902) y la pérdida de Panamá, además de la acelerada modernización replanteo y direccionó la construcción de una nación moderna amparada en prácticas y saberes de la ciencia. Allí la biología, la medicina, la geografía, la antropometría configuraron la necesidad de una caracterización y jerarquización de razas. VILLEGAS, Álvaro. Raza y nación en el pensamiento de Luis López de Mesa: Colombia, 1920-1940. **Revista Estudios Políticos**, Medellín, n. 26, p. 209-232, ene. /jun. 2005.

⁷⁴ La figura del terraje fue una relación de carácter económica, según la cual un indígena debía pagar en trabajo gratuito dentro de la hacienda el derecho a vivir y usufructuar una pequeña parcela, ubicada en las haciendas, es decir las mismas tierras despojadas a los resguardos indígenas por los terratenientes. VASCO, Luis. Quintín Lame: Resistencia y liberación. **Revista Tabula Rasa**. Bogotá, n.9, p. 371-383, jul. /dic. 2008.

(Bogotá, Medellín, Barranquilla). Bajo el lema de la “Revolución en Marcha” el presidente Alfonso López Pumarejo (1934-1938) instalaba la República liberal que diseñaría una serie de reformas políticas y económicas sobre todo en materia de educación.⁷⁵ El gobierno liberal, estimuló el capital intelectual de la nación desde la idea de integración y unidad nacional, mediante el estudio de la rica diversidad cultural. Se crearon diferentes institutos de investigación y difusión científica con el objetivo de realzar y recuperar la cultura material indígena y su valor histórico.⁷⁶

En este contexto surge el indigenismo colombiano, influenciado por los movimientos estudiantiles, las luchas indígenas en el sur del país, y el movimiento indigenista latinoamericano tomando como referente el pensamiento y obra de José Carlos Mariátegui, importante intelectual peruano de la década de 1920.⁷⁷ Según Pineda, este indigenismo particular y heterogéneo se manifestó en la literatura, las artes plásticas y la música.⁷⁸ Tomo como tema el “mundo primitivo” impulsado por las vanguardias artísticas latinoamericanas de la época, conociéndose como el movimiento *Bachue*.⁷⁹

Con la llegada del americanista Paul Rivet en 1938, se inauguró el Instituto Etnológico Nacional (IEN), dirigido por el arqueólogo, geólogo e historiador Gregorio Hernández de Alba. La creación del IEN generó una serie de investigaciones provenientes

⁷⁵MOLINA Gerardo. **Las ideas liberales en Colombia. De 1935 a la iniciación del Frente Nacional**. Vol. 2. Bogotá: Tercer Mundo. 1989 p. 9-52

⁷⁶Tal es el caso del servicio de Arqueología, el museo arqueológico y etnográfico en 1935 fundado por el Ministerio de Educación bajo la dirección de Gregorio Hernández de Alba. La Escuela Normal Superior fundada en 1936, el Instituto Etnológico Nacional en 1941 y el instituto indigenista de Colombia en 1942. PINEDA CAMACHO, Roberto. La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano 1850-1950. In: AROCHA Jaime y de FRIEDEMANN Nina S. Antropología en Colombia. **Un siglo de investigación social**. Editorial Etno. Bogotá, 1984. p 201.

⁷⁷ PINEDA, op.cit., p. 234, nota 73.

⁷⁸ La literatura indigenista o indigenismo literario aboga por la representación del indio y su problemática social e histórica, narrando desde un modo ficcional la lucha por la tierra y el sometimiento a la explotación económica. Se destacan las novelas *Toà, narraciones de Caucherías*, (1933) de Cesar Uribe Piedrahita, *José Tombe* (1945) de Diego Castrillón, y *La tierra es del indio* de Jaime Buitrago. PINEDA, op.cit., p. 211, nota 73.

⁷⁹ El Bachue o Bachuismo fue una “propuesta americanista que propendía por la recuperación de los aspectos vernáculos indigenistas propios de la colombianidad”. Para Pineda en el siglo XIX, la representación del indígena de la sociedad colombiana, se apreciaba una dualidad entre lo que llama el *indio muerto*, es decir asociado al pasado y a sus formas de organización social compleja sobre todo en el centro del país, y que se asocia a las ideas europeas de “civilización” y el indio vivo asociado al presente y a las zonas más fronterizas como la llanuras y las selvas, este “indio” se configuraba en un estado de “salvajismo”. PINEDA, op. cit., p. 203-205, nota 73.

de la etnografía, la etnohistoria, la sociología descriptiva y demográfica, y la psicología social, en donde se puso en consideración la diversidad socio cultural y el componente étnico de la nación, esto se acentuó gracias al impulso de las reformas educativas y al proyecto modernizador de la educación en el modelo programático liberal.⁸⁰

Sin embargo, una de las influencias más fuertes sin duda fue la visión indigenista proveniente de México.⁸¹ En 1940 se llevó acabo el primer congreso indigenista interamericano de Pátzcuaro, en el estado de Michoacán, México. En este encuentro se configuro una política indigenista para el continente, sentando la base de la creación del instituto indigenista interamericano. En este congreso participaron en representación de Colombia: Antonio García, Cesar Piedrahita y Gerardo Cabrera Moreno, importantes escritores e investigadores indigenistas de la época. Pero a diferencia del indigenismo mexicano, en Colombia no provenía de políticas indigenistas dictadas y promulgadas por el Estado; sino más bien se trataba de un proyecto de intelectuales preocupados por la situación de los indígenas, negros y campesinos en el país.⁸²

Esta influencia del indigenismo mexicano fue evidente en el economista Antonio García Nossa, uno de los intelectuales indigenistas más importantes en Colombia durante la década de 1940. Desde su trabajo investigativo localizado principalmente en el departamento del Cauca, García llamo a su propuesta como “indigenismo orgánico” influenciado por la

⁸⁰ PINEDA CAMACHO, Roberto. La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano 1850-1950. In: AROCHA Jaime y de FRIEDEMANN Nina S. Antropología en Colombia. **Un siglo de investigación social**. Editorial Etno. Bogotá, 1984. p 230.

⁸¹ Según Antonio Gil el indigenismo mexicano fue una política estatal para resolver el problema indígena, incorporándolos definitivamente a través del mestizaje, con tres objetivos fundamentales: “A denúncia da opressão do índio, a busca das políticas de superação da situação indígena pelo caminho da integração e a manifestação do caráter mestiço do continente”. Además, fue una política hecha por no indígenas con el objetivo de incorporar a los indios por la vía de la homogenización nacional. GIL, Antônio Carlos Amador. **O lugar dos indígenas na nação mexicana: tensões e reconfigurações da identidade nacional mexicana no século XX**. Vitória: Aves de Água Projeto Editorial, 2013. p. 51.

⁸² El 20 de septiembre de 1942 con el fin de dar el cumplimiento al acuerdo adquirido en el numeral 10 del convenio de Pátzcuaro, Gregorio Hernández de Alba y Antonio García Nossa, fundaron el Instituto Indigenista de Colombia (IIC), según los estatutos de IIC sus principales objetivos fueron: 1. Estudiar los problemas socio-económicos de los indígenas colombianos. 2. Promover el mejoramiento social de los grupos indígenas y lograr su incorporación efectiva y racional a la vida política cultural y económica de la nación. 3 servir como entidad consultiva a las diferentes entidades oficiales relacionadas con el problema indígena. 4. Ser filial del instituto indígena interamericano.

obra de los antropólogos mexicanos indigenistas Manuel Gamio, Moisés Sáenz, y la obra del pensador peruano José Carlos Mariátegui.

La nueva etapa –en la que no sólo se adquiere un criterio orgánico sino una visión continental y unas posibilidades comparativas- arranca del Primer Congreso Indigenista Interamericano y de la organización del Instituto Indigenista de Colombia, como institución privada y sujeta a dos inseparables objetivos: La investigación científica y la beligerancia social. El criterio indigenista que ha inspirado el Instituto se ha alejado “simultáneamente de las tendencias académicas de la ciencia pura” –desde luego que las ciencias sociales no pueden adoptar una actitud neutra frente a los problemas de pueblos en desmoronamiento o dispersión- y del pan-indigenismo, que reduce teóricamente los problemas de la nación a cuestiones indígenas. Nuestras concepciones nos han impuesto una doble dirección, base de una política racional indigenista: 1) la de INTEGRACIÓN del problema indígena a los problemas de la sociedad colombiana, especialmente los de carácter agrario; 2) la de fijación del problema indígena como un problema de SUPERACIÓN SOCIAL Y DE INCORPORACIÓN POLÍTICA, términos en que se expresan y funden las diversas cuestiones económicas, demográficas, administrativas, culturales, en una palabra. El problema de la superación social es el que tiene que ver con la estructura de las clases, el de la incorporación política con la estructura de la nación y sus modos de vida.⁸³

La visión del indigenismo orgánico se basaba en la articulación de ciencia y política, con el propósito de resolver la cuestión económica desigual en los contextos regionales donde habitaban los indígenas. Esta postura se basó en la necesidad de crear una especie de corporativismo agrario para las parcialidades indígenas, que resolviera desde las políticas estatales su entrada en una economía moderna. García, a través de un convenio con la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, abrió diferentes filiales del Instituto Indigenista de Colombia (IIC) en los departamentos del Cauca y Nariño; posteriormente creó el Centro de Estudios Marxista y la Liga Indígena en la Universidad Nacional de Popayán, capital del departamento del Cauca.⁸⁴

⁸³ GARCIA NOSSA, Antonio. Indigenismo en Colombia. Génesis y Evolución. **Boletín de Arqueología**, Bogotá, no.1 p. 52-70, 1945.

⁸⁴ La Liga indígena era una especie de educación para jóvenes y líderes indígenas en materia de economía, sociología y antropología, basada en la Liga de Acción política, movimiento creado por Antonio García, apoyado en un discurso socialista. La Liga Indígena sirvió de medio de comunicación con los pueblos indígenas y el Centro de Estudios Marxistas que profundizó en el conocimiento del resguardo y los instrumentos defensivos, contribuyeron a acentuar la necesidad de apoyar la defensa de los resguardos indígenas y la articulación de manera decisiva del problema indígena al problema agrario nacional. GARCIA, Antonio. Indigenismo en Colombia. Génesis y Evolución. **Boletín de Arqueología**, Bogotá, no.1 p. 52-70, 1945.

Hacia 1939, García Nossa, publica *Pasado y Presente del Indio*, inspirado en sus viajes por el Ecuador, la lectura de algunos libros indigenistas de su época como la novela del escritor ecuatoriano Jorge Icaza: *Huasipungo*, y principalmente sus vivencias como docente e investigador en la Universidad del Cauca donde se acercó a las luchas indígenas en el norte del departamento.

En el libro argumenta una relación indivisible entre la tierra y el indio en todo el continente latinoamericano. Esta relación indisoluble, más allá de constituirse en una “ligazón meramente sentimental”, se ampara en la razón de ser del indio para mantenerse en las tierras de cultivo, sobrellevando el trabajo agrícola y la idea de comunidad: “el acoplamiento del indio a la tierra justifica su aceptación pasiva de la servidumbre. Porque el indio ha preferido la esclavitud con algún derecho a la tierra, que, a la libertad sin suelo, que es lo mismo que la libertad sin aires y sin agua”.⁸⁵ Para García existe una relación casi orgánica entre el indio y la tierra, y esto, superpone el rasgo colectivo de su presencia en el continente, antes y durante la conquista, configurando una tradición comunitaria alrededor de la agricultura.⁸⁶

El indigenista colombiano observa la necesidad de una política social del indio basado en esa “esperanza de la tierra” que permea sus levantamientos en defensa del suelo y de la comunidad. Declara que esto es más palpable en el área quechua del continente, es decir, el área de los andes, pertenecientes a los países de Bolivia, Perú y Ecuador donde la mayoría de población es indígena, allí el indio:

Constituye a la vez la base humana de la economía campesina y la fuerza de inercia y obstrucción, la razón de vivir y la razón de detenerse, la mano de obra expoliada y sin más derechos adquiridos que el trabajo forzado, pero también la bancarrota nacional, la incapacidad de consumo y la inexistencia de un mercado rural. El desquite del indio consiste en no poder comprar y en no tener nada que vender. Lo que hace plantear el problema de la construcción nacional en estos países como un problema, en primer lugar, de liberación del indio.⁸⁷

⁸⁵ GARCÍA, Antonio. **Pasado y presente del indio**. Bogotá: Editorial Centro SA. 1939, p. 26

⁸⁶ a) La agricultura es la base de sustentación de la economía; b) La práctica inmemorial del cultivo logra la conversión del suelo en un elemento familiar tan importante o más que los vínculos religiosos o de parentesco; y c) La carencia de individualización de la propiedad sobre la tierra de cultivo, hace que este sea un bien universal, sin restricciones, aunque el usufructo continuando le da carácter de patrimonio, de instrumento particular de una familia o de un agregado de familias.⁸⁶ GARCIA, op. cit., p. 27, nota 82.

⁸⁷ GARCÍA, Antonio. **Pasado y presente del indio**. Bogotá: Editorial Centro SA. 1939, p. 33

Destaca que en Colombia por el contrario la cuestión indígena no tiene un carácter nacional debido a su condición de marginalidad. Esto se evidencia en una confusión o desconocimiento sobre lo indio y el desinterés sobre su realidad social, situación que radica en:

a).El relativo mestizaje de la población colombiana, por lo menos en las zonas activas de su economía (agrarias, mineras e industriales) que son las zonas vivas de su organismo social; b) La mentalidad política casi europea, mezcla de elementos de la aristocracia colonial española y de la democracia anglo americana y francesa; c) La carencia de estudios serios y coherentes sobre la integración de la población colombiana, en los diversos sectores geográficos, económicos o administrativos de la nación.⁸⁸

Así para García en realidad el problema del indio en Colombia corresponde a una situación de fondo, y es la negación de su composición indígena en la personalidad de la nación. Esa negación del carácter indígena en la población mestiza, proviene de la represión de la aristocracia criolla, alimentada de prejuicios raciales, atribuyendo un rasgo de inferioridad al mestizo en relación con su ancestralidad aborigen. Y a su vez, ese ocultamiento del pasado indígena se manifiesta en el complejo de inferioridad de un mestizaje falsamente europeizado. Así, una tarea que se impone de García es la de configurar una serie de datos cuantitativos y una tipología donde se ubican los indios y sus organizaciones sociales y productivas (zona del indio primitivo, zonas del indio con cultura mestiza, y zonas del indio disgregado, o aculturado) definiéndola como *parcialidades indígenas*.⁸⁹ Según él estas parcialidades han surgido históricamente en tensión y alianzas con el latifundista y el colono; ellas varían según las regiones y el grado de desarrollo del latifundismo a su alrededor, impulsado por el gobierno.⁹⁰

García se aproxima a las ideas de Friede en relación con el problema indígena; primero, señala la cuestión de la propiedad como foco de tensión. Es decir, la posesión de la tierra colectiva como el problema del indio (en Colombia y Latinoamérica); segundo, hace énfasis en la definición y resolución del problema desde una visión economicista: la necesidad de resolver la cuestión agraria se basaría integrar las parcialidades indígenas a la economía nacional.

⁸⁸ GARCIA, op. cit., p. 37, nota 84.

⁸⁹ García llama la parcialidad indígena a la posesión y organización administrativa y comunitaria de la tierra, es decir los resguardos y cabildos. GARCIA, op. cit., p. 48, nota 84.

⁹⁰ GARCIA, op. cit., p. 49, nota 84.

García, señala que es posible modificar “gradualmente” las formas y estructuras indígenas hacia una economía y política moderna. Sin embargo, esto le correspondería al Estado, en la medida que transformara la relación de vasallaje del indígena con el latifundio, ubicándolo dentro de una economía autónoma pero cerrada. Por otro lado, critica al gobierno que al parcelar o disolver las parcialidades incrementaría el latifundio y llevaría a la dispersión del indígena como jornaleros libres. Así, para el indigenista el problema indígena colombiano es de carácter económico y se resuelve desde una reforma agraria que impulse la asimilación o integración de los resguardos.⁹¹

El indigenismo en Colombia enmarcó diferentes posiciones y pensamientos sobre la idea reiterativa del problema indígena y la interpretación del lugar que debía ocupar en la modernización del país. El indigenismo además de contribuir en la producción de conocimiento sobre la situación indígena en Colombia denunciando sus problemáticas y proponiendo salidas a la disolución de los resguardos, principal política estatal; también configuro un marco sociopolítico para demostrar la diversidad étnica del país ya no como limitante sino como valor de la nación.⁹²

A pesar de que estos análisis y propuestas como la de García Nossa, se fundaron en trabajos de campo y viajes de los académicos e investigadores en las regiones con población indígena; sus postulados seguían partiendo del indígena como objeto de análisis y receptores de las políticas estatales. Las problemáticas y soluciones de lo indígena se enuncian desde la voz de especialistas no indígenas, reforzando la idea de un indígena en estado de niñez que necesitaba de la ayuda del Estado para incorporarse a la vía moderna y progresista que necesitaba con urgencia el campo colombiano.

⁹¹ GARCÍA, Antonio. **Pasado y presente del indio**. Bogotá: Editorial Centro SA. 1939, p. 52

⁹² Según el antropólogo colombiano François Correa con Instituto Etnológico Nacional reorientó la formación académica en un sentido antirracista y “americanista” anclado en un discurso lógico y racional a partir de las ciencias etnológicas. Conllevando un tipo de “indigenismo americanista” se basaba en la idea de reconocer el aporte de estos “pueblos” a la idea de civilización, documentando su legado económico y cultural. Aunque esta postura criticaba el complejo de inferioridad y el racismo tan frecuente en los discursos de la élite colombiana impulsando una serie de investigaciones arqueológicas, etnohistóricas y etnográficas sobre los pueblos indígenas en gran porcentaje del territorio nacional, éste mantuvo cierta distancia “objetivista” en relación a las luchas por la tierra que ocurrían en el sur de Colombia, específicamente los departamentos del Cauca, Tolima y Nariño. CORREA RUBIO, François. La modernidad del pensamiento indigenista y el Instituto Nacional Indigenista de Colombia. **Revista Maguare**, Bogotá, n.21, p.19-63 jul. /dic. 2007.

En resumen, la corriente indigenista colombiana que previamente se manifestaba a través de la literatura y la pintura principalmente, tomó mayor fuerza como una ideología fundamentada en la investigación académica sobre el carácter étnico de la nación, priorizando el carácter político y social desde la década de 1940 a partir de su institucionalización. Tanto desde una vertiente no oficial (IIC) y oficial o estatal (IEC) el indigenismo colombiano origino una diversidad de pensamientos que abrieron la discusión epistemológica y socio histórico sobre el lugar no solamente del indígena, sino también del negro y el mestizo en el contexto de la problemática nacional. Su fundamento se basó sobre todo en la idea de integración o incorporación del indígena en pro del progreso y modernización económica.

A pesar de los avances significativos del indigenismo orgánico colombiano, en construir esta otra historia nacional diversa, en donde se vinculaba la descripción y análisis de las comunidades étnicas, relacionando la investigación académica con el compromiso político y social en la resolución de sus problemas. El Estado, a través del ministerio de economía seguía dictando reformas y leyes que atentaban contra la propiedad comunal de la tierra indígena.⁹³ En esa medida, los indigenistas colombianos empezaron a denunciar y criticar las políticas estatales, denunciaban como alentaban el latifundismo, y el efecto nefasto de las misiones religiosas que acababan con las formas culturales de los indígenas.⁹⁴

Con la llegada, del candidato conservador Mariano Ospina Pérez (1946-1950) y la ascensión de la violencia bipartidista (liberales versus conservadores) en el campo colombiano, los investigadores indigenistas comenzaron a ser perseguidos, acusados de comunistas y antinacionalistas por el gobierno conservador.

Así, el instituto indigenista colombiano, fue debilitándose ya que muchos de sus colaboradores tuvieron que dejar el país, incluyendo su figura más predominante Antonio García quien finalmente se exilió en Chile.⁹⁵ Por otro lado el Instinto Etnológico Nacional

⁹³ El decreto 918 de 1944, ordenaba la división de 23 resguardos en Tierradentro, en el departamento del Cauca, esto se ratificó un año después mediante el decreto 809 expedido durante el segundo mandato de Alfonso López Pumarejo. (1942-1945). PINEDA CAMACHO, Roberto. La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano 1850-1950. In: AROCHA Jaime y FRIEDEMANN Nina S. **Antropología en Colombia. Un siglo de investigación social**. Bogotá: Editorial Etno, 1984. p 234-235

⁹⁴ CORREA RUBIO, François. La modernidad del pensamiento indigenista y el Instituto Nacional Indigenista de Colombia. **Revista Maguare**, Bogotá, n.21, p.19-63 jul. /Dic. 2007.

⁹⁵ GARCIA BARRIGA, Antonio. Garcia Nossa, 1912-1982. Íntimo. **Baukara. Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina**. Bogotá, n.2, p.72-86, jul. /dic. 2012.

mermo sus actividades y su director Hernández de Alba también fue perseguido, dejando su residencia y centro de trabajo, localizado en el departamento del Cauca.⁹⁶

En 1947 Ignacio Torres Giraldo escribe *La Cuestión Indígena en Colombia* donde crítica como el pensamiento academicista y político (incluyendo los indigenistas) han enmarcado al indígena colombiano en el pasado.⁹⁷ Según Torres, para comprender el proceso histórico indígena, no se puede observar de forma fraccionada al indígena; es decir, marginado o separado de la totalidad de la realidad nacional.

Según, Torres esta “realidad” a su vez se instauró o legitimo en el despojo de las tierras indígenas; perpetuado hasta la actualidad en el poder de los grandes hacendados latifundistas, que en relación con “casas matrices extranjeras” sometieron el indígena al trabajo no pagado, junto a las misiones religiosas avaladas por el gobierno. No obstante, Torres se aproxima a la postura de los indigenistas al afirmar que resolver el problema indígena es integrarlo lo más adecuado posible en las vías del progreso del Estado colombiano. Sin embargo, ¿Qué entiende Torres por progreso?

Incorporar al indígena al progreso significa, ante todo, reconocerle su igualdad humana, su categoría personal y, por consiguiente, sus derechos naturales. Significa, asimismo, reconocerle su derecho a vivir en comunidad nacional independiente y por consiguiente aceptar su derecho a la tierra y su facultad de regirse en sociedad libremente... significa ayudarlo en la tarea de reincorporación nacional, ayudarlo en la orientación de su

⁹⁶ PINEDA CAMACHO, Roberto. La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano 1850-1950. In: AROCHA Jaime y FRIEDEMANN Nina S. **Antropología en Colombia. Un siglo de investigación social**. Bogotá: Editorial Etno, 1984. p 234-235

⁹⁷ Para Torres Giraldo la tradición intelectual colombiana ha visto la cuestión indígena desde cuatro puntos de vista: El arqueológico, basado en la confrontación entre civilización y salvajismo, condenando las comunidades indígenas a un estado prehistórico, y confinándolas a un pasado extinto en donde solo se vale rememorar un cierto grado de civilización. Segundo, como una cuestión de razas que plantea al indígena como un ser condicionado por los medios geográficos con climas específicos. Y que legitima su situación de opresión generada desde la conquista española, la dominación colonial y la política de extinción que propuso la Republica, concluyendo que el indígena tiende a desaparecer. Tercero, desde el punto de vista del campesinado, es decir el indígena asimilado a la condición económica de campesino. A pesar de la opresión, los indígenas se fueron convirtiendo en campesinos, habitaron reservas territoriales asignadas por la corona española. Luego, transformados como siervos dentro de un contexto latifundista, conservaron las tradiciones propias. esta perspectiva el indígena aparece como vencido y en vía a desaparición. Y por último, Torres se refiere a la perspectiva sentimental o romántica, donde se observa al indígena en correspondencia a un pasado primigenio e inocente, desde una literatura de carácter épico que lo representa y condena al pasado. TORRES GIRALDO, Ignacio. **La cuestión Indígena en Colombia**. Bogotá: Editorial La Rosca, 1946, p. 1-16.

nueva vida, en el periodo de su renacimiento, en la organización moderna de la producción y en la más adecuada reconstrucción de su cultura al ritmo de la época. Incorporar al indígena al progreso significa romper el complejo de inferioridad que le han creado los apologistas de la conquista y la colonización; significa acabar con la leyenda interesada en su minoría de edad, de su infancia jurídica, de su biología atrofiada, de su raza degenerada.⁹⁸

Según Torres, la “liberación nacional indígena” sería posible solo en alianza con el campesinado y otros sectores del proletariado, que podría establecerse si el Estado se vuelve “un gobierno nacional y progresista que en realidad exprese la voluntad de transformar a Colombia en un país adelantado”⁹⁹ Este adelantamiento o progreso solo sería posible por vía del socialismo. Lo anterior significaría que la ayuda del Estado en la emancipación indígena empezaría por el reconocimiento de sus derechos como humanos y sobre todo su derecho a la autodeterminación.¹⁰⁰ Aunque el planteamiento de Torres se acerca a los postulados de Antonio García y el indigenismo orgánico, propone la idea polémica en su época sobre la necesidad de reconocer por parte del Estado y la sociedad nacional: La autodeterminación indígena.¹⁰¹

Con un carácter crítico y economicista (explotación y concentración de la tierra) enmarco al indígena como campesino, aproximándolo a la categoría de “proletario” socialista y comunitario. Esta representación fue reforzada en Colombia cuando el partido socialista revolucionario PSR organizaba las ligas campesinas en las zonas rurales, bajo modelos sindicales que buscaron movilizar las *parcialidades indígenas* aprovechando las revueltas indígenas principalmente de los arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta que trabajaban

⁹⁸ TORRES GIRALDO, Ignacio. **La cuestión Indígena en Colombia**. Bogotá: Editorial La Rosca, 1946, p. 8

⁹⁹ TORRES, op. cit., p. 16, nota 95.

¹⁰⁰ Para Torres la autodeterminación indígena no significaba, necesariamente, la separación de las parcialidades indígena con la nación, sino más bien se basaba en entablar relaciones federativas, entre la nación y las organizaciones autónomas, regidas por un consejo nacional con representantes indígenas de cada etnia que determinaría finalmente “*un consejo de nacionalidades*” TORRES, op. cit., p. 26, nota 95.

¹⁰¹ Este concepto de autodeterminación usado por Torres, proviene de los postulados de la Revolución Soviética sobre la cuestión nacional y la autodeterminación de los pueblos. Para Torres Giraldo esta autodeterminación fue aceptado en Europa después de la segunda guerra mundial y se basó en el derecho burgués, en el caso de los pueblos históricamente sometidos al régimen colonial, dentro de los Estados, su derecho a luchar y ser determinado dentro de las comunidades nacionales que les ha nombrado minorías, presupone el levantamiento de los indígenas para el progreso de Colombia. TORRES, op. cit., p. 34, nota 95.

como bananeros en la United Frut Company; al igual que los indígenas de los andes colombianos (departamentos de Cauca, Huila, Tolima) quienes desde principio del siglo XX luchaban por la reconstitución de resguardos y la abolición del Pago de Terraje.¹⁰²

Para la década de 1930 el PSR paso a ser el Partido Comunista Colombiano (PCC) alineándose con las demandas indígenas (recuperación de tierras y el no pago del terraje) se adhirieron importantes dirigentes indígenas caucanos, quien inclusive fueron declarados como representantes y secretarios del partido para las candidaturas presidenciales de 1934.¹⁰³

El libro de Torres, uno de los intelectuales más influyentes del PCC, proyecta las intenciones, preocupaciones y representaciones en las relaciones y alianzas, (siempre problemáticas y contradictorias) entre el movimiento indígena colombiano con los sectores e intelectuales de izquierda.¹⁰⁴ No obstante, esta relación entre los sectores comunistas y socialistas con los líderes de las primeras revueltas indígenas en el departamento del Cauca representaron otra mirada sobre el lugar del indígena en la nación colombiana. El estereotipo del indio como melancólico y vencido que imponía el discurso racista de conservadores y liberales contrastaba con la imagen del indígena luchador y aguerrido que se levantó contra el subyugo de los hacendados en asocio con otros movimientos populares, obreros y estudiantiles. Esta idea del indígena en lucha por su liberación y de paso por la “liberación nacional”, cuestiono no solamente las representaciones de las élites políticas regionales y nacionales. Sino, además proyectó la idea de un indio moderno e ilustrado, y “comunista” que derrumbaría el poder hegemónico local y ultraconservadores como terratenientes y la iglesia católica. El indio como sinónimo de peligro o amenaza a los intereses locales

¹⁰²PINEDA CAMACHO, Roberto. La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano 1850-1950”. In: AROCHA Jaime y de FRIEDEMANN Nina S. **Antropología en Colombia. Un siglo de investigación social**. Bogotá: Editorial Etno, 1984. p 211-215.

¹⁰³ Para las elecciones presidenciales de 1934-1938, además del partido conservador y liberal, el marginal y recientemente fundado Partido Comunista Colombiano presentó la candidatura simbólica del líder indígena del departamento del Tolima: Eutiquio Timoté. PINEDA, op.cit., p. 212, nota 90.

¹⁰⁴ Para el sociólogo francés Christian Gros tanto en Colombia como América Latina, la posición de la izquierda sobre la población indígena adoptó la postura ortodoxa marxista que no los veía como protagonistas de la revolución, porque sus modos de producción mantenían relaciones pre-modernas. Su función en el proceso revolucionario era de subordinación frente al proletariado, si querían una transformación social significativa. La tesis de Gros se refirió a la incapacidad de la teoría marxista para coincidir a los pueblos indígenas en un lugar importante en la lucha contra el capitalismo y la democratización del Estado. Esta posición distanció a la izquierda en sus diferentes vertientes de las luchas y los modos de organización indígena. GROS, Christian. **Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social**. Bogotá: Fondo Editorial CEREC, 1991. p. 215-220

configuro también la representación de la resistencia indígena, como un mito de la contra modernidad.

El PCC a través Ignacio Torres Giraldo, planteó que la cuestión indígena en Colombia se resolvería si se creaban nacionalidades indígenas que definieran límites territoriales y establecieran relaciones con el Estado colombiano. De esta forma podría lograrse por fuerza de la revolución, el respeto a la autodeterminación de estos pueblos y su liberación.¹⁰⁵ Sin embargo, Torres Giraldo nunca especificó cuáles etnias se les daría este carácter de nacionalidad, insistiendo en que la participación de obreros y campesinos superaría las limitaciones de “algunas etnias.”¹⁰⁶ Para finales de los años de 1930 el PCC se fue alejando de los levantamientos y revueltas caucanos nombrados como movimiento *lamista*, a la vez los indígenas insurrectos fueron perseguidos, temidos, acusados de erigirse como “comunistas”. Para Roberto Pineda, el PCC nunca comprendió la potencialidad del movimiento indígena, además las políticas internacionales que se imponían en el PCC hizo ignorar en consecuencia, el movimiento indígena y campesino quedó huérfano ante la avanzada de terratenientes y hacenderos en la consecución de sus tierras y la persecución y violencia política que viviría el país hacia finales de la década de 1940.¹⁰⁷

Con la muerte del candidato presidencial por el partido liberal Jorge Eliecer Gaitán, el 12 abril de 1948, Colombia entró en la época de la violencia bipartidista, especialmente sobre los territorios rurales. Las actividades de los indigenistas mermaron considerablemente. Los estudios etnológicos se tornaron sospechosos y subversivos. Muchos intelectuales liberales y de izquierda fueron perseguidos. En el Cauca, los terratenientes empezaron a dirigir sus acciones represivas ya no solamente contra los indígenas sino también hacia

¹⁰⁵ Según Roberto Pineda, el PCC proponía una revolución de tipo anti feudal basada en repartir las tierras para quienes trabajaran, reconocer la importancia de las masas campesinas y luchar por la autodeterminación de los pueblos indígenas, entregándoles o devolviéndoles las tierras despojadas por los latifundistas. PINEDA CAMACHO, Roberto. La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano 1850-1950”. In: AROCHA Jaime y de FRIEDEMANN Nina S. **Antropología en Colombia. Un siglo de investigación social**. Bogotá: Editorial Etno, 1984. p 211-215.

¹⁰⁶ Según Torres existían tres limitaciones que provenían de la psicología de los indígenas y operaban como obstáculos para la fuerza del movimiento indígena y su alianza con el obrero y el campesino: 1. El indígena es profundamente desconfiado. 2. El Idioma. No pueden difundir sus ideas, tradición oral. Y 3. Los semidioses de los indígenas, es decir sacerdotes, chamanes, y autoridades religiosas que representan una fuerza conservadora. Los indios preferían morir siendo fieles a su pasado. TORRES GIRALDO, Ignacio. **La cuestión Indígena en Colombia**. Bogotá: Editorial La Rosca, 1946, p. 45.

¹⁰⁷ PINEDA, op.cit., p. 216, nota 105.

intelectuales, antropólogos, arqueólogos. Es decir, cualquier persona que mantuviese cierto vínculo con las poblaciones indígenas. Fue un periodo de genocidio de indígenas y campesinos conllevando la expropiación de sus tierras.

No obstante, dentro de este contexto de violencia, empezó a revisarse profundamente la aplicación de la teoría indigenista dentro de un ambiente de clandestinidad, el objetivo fue replantear algunas temáticas tales como la incorporación de lo indígena a la nación, y el análisis político de la vida rural y comunal.¹⁰⁸

Contradicciones, simultaneidad y subversión.

Desde la conquista, el concepto de indio se convirtió en una categoría homogeneizadora que no solo invisibilizó la diversidad sociocultural de su presencia en el territorio latinoamericano, sino que los opuso desde una forma peyorativa frente a los europeos y sus descendientes. Bonfil Batalla sugiere que el término “indio” adquirió el carácter de categoría supra étnica, “que denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación como colonial.”¹⁰⁹ Como lo mencionamos anteriormente Aníbal Quijano ha precisado como las diferencias entre conquistadores y conquistados, basándose en la idea de raza, codificaron la supuesta diferencia biológica que ubicaba a los unos en situación de natural inferioridad con respecto de los otros; convirtiéndose en elemento fundante y constitutivo de las relaciones de dominación, bajo las cuales fue clasificada la población americana. Desde entonces estas identidades fueron vinculadas a la colonialidad del poder con jerarquías, roles y lugares, asociados con el patrón de dominación colonial.¹¹⁰

¹⁰⁸ Se hace referencia a los trabajos del sociólogo Fals Borda y su grupo de trabajo la Rosca. Que se concentraron en la relación entre la violencia y el campo colombiano. PINEDA CAMACHO, Roberto. La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano 1850-1950”. In: AROCHA Jaime y de FRIEDEMANN Nina S. **Antropología en Colombia. Un siglo de investigación social**. Bogotá: Editorial Etno, 1984. p 211-215.

¹⁰⁹ BONFIL BATALLA, Guillermo. **Identidad y pluralismo cultural en América latina**. Buenos aires, fondo editorial del CEHAS, 1992. p.30-31

¹¹⁰ QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER Edgardo (Comp.): **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO. 2000.

Alrededor de este patrón de colonialidad, anteriormente indagamos en un primer asunto, el modo en que la diferencia cultural específicamente el lugar del indígena, en sus diferentes expresiones y formas de enunciación ha ocupado en el proyecto de construcción de la nación colombiana. Un proyecto que a su vez se torna inviable y fragmentado en sucesivas guerras civiles y antagonismo políticos. El problema indígena y su lugar en la nación ofrecen la doble cara de la modernidad: su colonialidad.¹¹¹

El análisis de los discursos y políticas, (ejecutadas en el campo jurídico) tanto de expertos intelectuales y sus visiones particulares a principio del siglo XX, contribuye a entender las dinámicas de constitución de las representaciones sociales, en una relación de alteridad entre poblaciones subordinadas y poblaciones en una posición dominante (hegemónica).

En este sentido, desde ciertos sectores académicos y políticos han dado forma a la construcción de categorías sobre lo indígena (jurídica o económica) legitimando su posición subordinada. Estas categorías adquieren fuerza o legitimación en diferentes momentos históricos. Observamos como particular problema la propiedad colectiva de los territorios indígenas, que fue discutido y cuestionado por los diferentes pensadores e intelectuales colombianos en la primera mitad del siglo XX.

Las enunciaciones sobre el problema indígena remite a modos de percibir y hablar en determinados contextos históricos, es decir, lugares de enunciación que se emiten desde una época y una visión de entender el mundo, siempre en disputa y con énfasis políticos. Es decir, con la tarea de persuadir. La persuasión es la intencionalidad del autor y su retórica frente a la permanencia o el cambio de la sociedad.

En este sentido hemos escogido tres principales enunciaciones: 1. la representación racista desde la elite política liberal y conservadora, 2. la visión crítica e integradora del pensamiento indigenistas colombiano frente a las políticas estatales y 3. La posición

¹¹¹Para Quijano la modernidad en América latina fue una conciencia intelectual alejada o en contraposición a una experiencia social cotidiana. Al final del siglo XVIII, según el autor se aprecia una contradicción entre la modernidad desarrollada en Europa y la modernidad oscura y desarticulada en América latina. Mientras La modernidad se consolida en Europa, sobremodo desde la razón instrumental anglosajona y alemana. Por el contrario, en América latina las ideologías modernas se separan de las prácticas sociales. Esta contradicción entre el discurso moderno (proveniente de la elite liberal) y la práctica, las acciones y políticas, hace que la modernidad posea una ausencia de legitimidad. QUIJANO, Aníbal. **Modernidad, Identidad y Utopía en América latina**. Lima: Editorial Mosca Azul, 1988, p. 10-11.

reformista de la izquierda colombiana, proveniente de la ideología comunista a finales de la década de 1930. Estas tres enunciaciones formularon la cuestión indígena o el indígena como un problema, que habría que resolver cuanto antes para llevar la nación por el camino del progreso. Y, en este camino conflictivo y heterogéneo se pueden apreciar muchas contradicciones y tensiones no resueltas desde el mundo colonial. Y que se suponía la modernidad iba resolver.

Como declara Baud “Las élites latinoamericanas querían ser europeas, pero no estar colonizadas; ser americanas, pero sólo Latinoamericanas; ‘criollas’ pero no indias. Y por encima de todo: querían ser ‘modernas’”.¹¹² La elite política colombiana a finales del siglo XIX y comienzos del XX, quería la modernización bajo todo costo, y esa modernización va acompañada de la necesidad de una homogenización que garantizara la unidad nacional.

El indio, al igual que el negro o mestizo tenía que unirse a ese proyecto de modernización bajo las categorías que imponía el Estado, por vía de la reducción, integración o incorporación. Este por “encima de todo” llevo a justificar la aniquilación, o inevitable asimilación del otro al proyecto moderno. Sin embargo, aquel proyecto se configuraba en una nación fragmentada y en permanente reconstrucción. La nación ya en si misma era una proyección, una planificación sino una utopía.

Como lo menciona Stuart Hall el mito de una nación homogénea, soberana y conformada desde una identidad nacional consumada, es solamente una ficción moderna.¹¹³ La metamorfosis de los ideales de la modernidad (racionalidad, liberación y progreso) se instaló en las tensiones de una modernización insuficiente y amparada en los legados de la dominación colonial perpetuada en la paradojas y contradicciones entre una clase de hacendados locales y gamonales que controlaban y mantenían la concentración de la tierra y la fuerza del trabajo. Y, otra clase que velaba por el libre mercado de tierras, una economía de exportación de productos agrícolas (café, banano, quinua) y una paulatina industrialización. Esta dicotomía, en realidad hacía que el proyecto de la nación colombiana en realidad tenía que ser refundado una y otra vez, llevando a una polarización que se

¹¹²BAUD, Michiel. Para la descolonización de la Historia Latinoamericana. In: **Intelectuales y sus utopías: indigenismo y la imaginación de América Latina**. Amsterdam: CEDLA, 2003. p.33-62.

¹¹³ HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

enrumbo desafortunadamente en una cadena de violencias y fragmentaciones regionales y sociopolíticas.

Para Quijano, la modernidad latinoamericana es un efecto del mundo colonial (más allá de la formación del capital) en este sentido es un proceso histórico inacabado siempre en tensión, porque es resultado o se alimenta de una relación de poder donde se perpetua la apropiación del otro: el colonizado. Esta dicotomía entre dominador/dominado, se tradujo en vencedores/vencidos, en el discurso acerca del indígena y su lugar en la historia de la nación colombiana.

Al igual que el siglo XIX y la dicotomía civilización versus salvajismo, la élite intelectual conservadora y liberal representada en los discursos de Laureano Gómez y Luis López de Mesa, concibió al indígena como un estorbo para la nación, sus posturas racistas legitimaron la disolución de los resguardos, como una contienda entre propiedad individual y propiedad colectiva en la posesión de la tierra y en pro de la inevitable desaparición de su raza. La negación del indio, y la inferioridad que suponía la mezcla de razas, configuró la manera de entender la construcción de la identidad nacional, donde no hacía parte el indio y el negro especialmente. Estas representaciones sobre la “natural” inferioridad del indígena se legitimaron desde la idea de un carácter melancólico y atávico de su personalidad, conferido hacia el pasado y alimentado por la derrota en la época de la conquista. Es decir, la idea de un indio vencido correspondía al lado marginal de la historia de la nación, pero esa marginalidad paradójicamente, se articulaba a las mejores tierras de producción y la conveniencia de la explotación de su fuerza de trabajo.

Esta representación extrema (separación con el otro) se transformó un poco en la década de 1940 con la llegada de una visión indigenista desenvuelta desde diferentes áreas tales como la literatura, la antropología, la geografía y la economía. Como lo señala Pineda, estos científicos sociales, le dieron especial relevancia a la cultura como elemento que configuraba la identidad nacional, y que acentuaba la relación entre la producción de conocimiento y la realidad social de las comunidades étnicas.

No obstante, también entre los indigenistas se concebía la necesidad de unidad nacional en vía del progreso y modernización del país. A diferencia de México el indigenismo colombiano no fue una política estatal. Los indigenistas eran un grupo de intelectuales (antropólogos, sociólogos, etc.) en su mayoría interesados en el problema indígena, el

campesinado y las culturas marginales de la nación. La política estatal de carácter liberal era por el contrario de carácter antindigenista (disolución de resguardos y liberación al mercado de tierras y trabajadores indígenas).

Al revisar el pensamiento indigenista colombiano se observa cierta invisibilidad de la voz del mismo indígena, ninguno de los pensadores y textos recopilados, menciona las revueltas indígenas (quintinadas) que desde 1910 lideraba Manuel Quintín Lame y José Gregorio Sánchez en el Cauca.¹¹⁴ No obstante, se conoce la relación de García con Lame a final de su vida, manteniendo encuentros en el departamento del Tolima, lugar de retiro del líder indígena en su edad más avanzada.¹¹⁵

En este sentido, las enunciaciones racistas, integradoras o asimilacionistas, acerca del lugar del indígena en la construcción de la nación colombiana no mencionan, ignoran o silencian los levantamientos indígenas que ocurren simultáneamente en el país, a principios del siglo XX. Es hacia finales de la década de 1940, cuando estos líderes indígenas cobran protagonismo a nivel nacional por su proximidad con las luchas populares de los movimientos de izquierda. Sin embargo, esta relación entre líderes indígenas con las ideologías comunistas fue problemática y contradictoria para al final convertirse en la legitimidad del uso de la violencia en contra de ellos. Lame y sus compañeros de lucha, fueron perseguidos y reprimidos por significar el avance comunista sobre los campos colombianos.

Ahora bien, como señala Quijano, este patrón de colonialidad o distribución de poder asimétrico es discontinuo, heterogéneo y supone conflictos, violencias y resistencias porque están en constante disputa individual y colectivamente.¹¹⁶ El proyecto de la nación, no simplemente se disputaba en los discursos, enunciaciones y prácticas de la elite política y académica colombiana, sino por el contrario se cuestionaba simultáneamente en las revueltas indígenas en contra de esa única versión de la historia colombiana.

¹¹⁴ Las luchas de Quintín Lame fueron conocidas como las quintinadas, eran levantamientos que buscaron por vía jurídica recuperar y reconstruir los resguardos disueltos; detener la usurpación de tierras por parte de terratenientes y acabar con las relaciones de servidumbre con los usurpadores, los grandes hacendados del Cauca. VASCO U, Luis. Quintín Lame: Resistencia y liberación. **Revista Tabula Rasa**. Bogotá, n.9, p. 73-101, jul. /Dic. 2008.

¹¹⁵ GARCIA BARRIGA, Antonio. García Nossa, 1912-1982. Íntimo. **Baukara. Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina**. Bogotá, n.2, p.72-86, jul. /dic. 2012.

¹¹⁶ QUIJANO, Aníbal. **Modernidad, identidad y utopía en América Latina**. Lima: Sociedad y política ediciones, 1988, p. 45-69.

Las contradicciones del proyecto moderno es un proceso constante de creación de subjetividades y el lugar o rol del sujeto dentro del patrón, sino cambia, por lo menos se pone en cuestión. Este cuestionamiento configura otra narración o más bien otras narraciones superpuestas a el aparente patrón lineal y centrado de una historia que se autor referencia como universal (moderna) y que invisibiliza y niega esas otras historias.¹¹⁷

No se trata, desde este punto de vista, de redescubrir «tradiciones» ancestrales que contraponer —tanto en el plano historiográfico como en el político— a la modernidad occidental. Se trata más bien de trabajar en la construcción de un marco más complejo de la propia modernidad, de abrirse sin duda al reconocimiento de una pluralidad de modernidades determinadas por las distintas formas adoptadas en distintos contextos históricos y geográficos por el encuentro/colisión entre historia 1 e historias 2, por retomar los términos de Chakrabarty, pero, al mismo tiempo, de valorizar el marco global en cuyo seno se emplazó desde el principio esta misma pluralidad.¹¹⁸

En esta compleja historia de contradicciones y conflictos de la modernidad, Chakrabarty plantea tomarnos en serio estas historias subalternas no en tanto simplemente como buenas historias contenidas de justicia social, sino en el carácter de subversión, ósea como narrativas de otra versión, más allá de la oficial. Las historias subversivas esbozan como la memoria de la subalternidad que rompe con el tiempo lineal, y hable la pluralidad y heterogeneidad.¹¹⁹ La escritura de la historia debe asumir y aceptar una pluralidad de tiempos que conviven juntos.

A esta postura se acerca la metáfora de Quijano sobre una modernidad latinoamericana inacabada y en constante metamorfosis por el fallo de una modernización a todo costo. El sociólogo peruano nos propone el reto de leer en las categorías de clasificación

¹¹⁷A partir del libro el Orientalismo de Edward Said, se abrieron una nueva mirada a la historiografía, y era es observar la representación y el contacto colonial como laboratorios de la modernidad, donde se configura cierta hibridación, los estudios coloniales hacen una crítica a la historiografía occidental, ya que simplifican una historia lineal y unilateral es decir que empieza en Europa y se despliega en la periferia. Proponen más bien el movimiento inverso de retroacción, desde las colonias hacia los centros. Los estudios poscoloniales descubren lugares y enunciados múltiples que descentran todo narración eurocéntrica. MEZZADRA Sandro. Introducción. In: **Estudios poscoloniales, ensayos fundamentales**. Madrid, Editorial traficante de sueños, 2008, p. 15-32

¹¹⁸MEZZADRA Sandro. Introducción. In: **Estudios poscoloniales, ensayos fundamentales**. Madrid, Editorial traficante de sueños, 2008, p. 23

¹¹⁹ CHAKRABARTY, Dipesh. Historias de las minorías, pasados subalternos. **Revista Historia y Gráfica**, año 6, No 12, p. 87-111, 1999.

y en el proceso de subjetivación de las mismas, un conflicto que pone en cuestión la ilusión de la linealidad de la historia, en este campo de tensión también se instala los estudios postcoloniales:

El problema fundamental que los estudios postcoloniales plantean tanto a la teoría política como a la historiografía es la *implicación* de la subjetividad de los subalternos en un campo de tensión en el que los propios dispositivos de sometimiento y reducción al silencio están siempre obligados a saldar cuentas con una multiplicidad de prácticas que podemos definir de manera provisional como de subjetivación (prácticas de revuelta, a buen seguro, pero también de sustracción, de fuga, de «mimetismo», de negociación).¹²⁰

Por supuesto que este campo de tensión y múltiples prácticas de subjetivación tienen un carácter contradictorio y simultáneo, y en consecuencia conlleva un reto para el historiador la forma de representar o narrar tal campo, que metodológicamente se instala en el velo o en los silencios de la historia colonial.

En este sentido, para Quijano la metamorfosis latinoamericana de la modernidad proyecta una historia simultánea y secuencial al mismo tiempo, es la cuestión de lo inacabado y lo que se subvierte por parte de los dominados o subalternos. Esto se aprecia por ejemplo en la reapropiación de las categorías de resguardo, cabildo o la ley racista de 1890 por parte de los líderes indígenas en calidad de tácticas y estrategias de resistencia en el contacto colonial.¹²¹

Aunque, a mitad del siglo XX estas categorías (que adquieren un poder de definición y clasificación de lo indígena en Colombia) se ampliaron en definiciones más diferenciadas según aspectos socioculturales y sobre todo económicos donde en un extremo se hallaban los indígenas caracterizados por su grado de salvajismo, trivialidad o economía primaria, y en el otro, las comunidades campesinadas o mestizas, integradas a la sociedad mayor. A su vez, tales, referenciales legitimaron y concretizaron la lucha o resistencia por la sobrevivencia indígena. Los indígenas más que ser consumidores o pasivos de las estrategias de las leyes

¹²⁰ MEZZADRA, op.cit., p.30, nota 114.

¹²¹ Michel De Certeau desarrolla una concepción sobre las resistencias cuando aborda las nociones de estrategia y táctica. Es en la oposición que establece entre ambas, donde se ubica su aporte, determinando la compleja interacción entre dominación y resistencia, que pasa por la politización de lo cotidiano cuyo signo es el conflicto y la tensión en vez de la introyección del orden o la pasividad. DE CERTEAU, Michel. Valerse de: usos y prácticas. In: **La invención de lo cotidiano. El arte de hacer**. México: Universidad Iberoamericana, 1996. P. 35-50.

coloniales, se adaptaron y adoptaron las mismas, como tácticas de resistencia, en esta dinámica se inscribirían las heterogéneas y tensiones con el proyecto de la nación moderna liderada por la elite política colombiana durante el transcurrir del siglo XX.

Este proceso represento una contradicción ya que, si bien los resguardos y cabildos por ejemplo fueron una herramienta o estrategia española para concentrar a la población indígena, con el propósito de tener mayor control sobre esta y la posibilidad de acceder a sus tributos de forma directa. Y, la ley 89 de 1890 se basó en la autorización de intervención y evangelización sobre los indígenas, al mismo tiempo para estos, fue convirtiéndose en una herramienta o táctica de reconocimiento de sus autoridades tradicionales y propias, al igual que la posibilidad de permanencia y sobrevivencia en sus territorios.¹²²

Podría decirse que las luchas indígenas en el Gran Cauca a principios del siglo XX y sus figuras más representativas (Sánchez y Lame) se configuran en ese campo de tensiones y contradicciones de la modernidad colonialidad. Es esta problemática, donde se pretende instalar esta tesis, en la pregunta sobre la subversión del patrón colonial, que ponen en cuestión la naturalización de la nación moderna, y subvierten la relación dominación-explotación-conflicto. Sin embargo ¿es posible esa subversión u obedece más bien a la mimesis, y configuraciones de una modernidad inacaba que en realidad perpetua su colonialidad? Podríamos, advertir que la mayor táctica del dominado o subalterno es la mimesis del dominado la apropiación de sus estrategias de dominación.

Esta creación de subjetividades y mimesis de modernidad-colonialidad se circunscribe en una tensión permanente entre el indígena que subvierte el patrón colonial y el indígena que lucha por la inclusión en el proyecto de la nación. Las luchas y acciones de los líderes indígenas a principio del siglo XX emergían desde la defensa y recuperación de sus tierras ancestrales, al mismo tiempo que se ponía en cuestión su humanidad y sus derechos a participar en el proyecto de la nación. Su principal líder, el indígena caucano

¹²² En este sentido ubicamos los análisis de Michel de Certeau, destacando la capacidad afirmativa, creativa y fundante de las resistencias indígenas. Se reconocería que el ejercicio de la resistencia: o la relación táctica y estrategia posee un poder disruptivo, inesperado, fundante y afirmativo. La resistencia indígena que se inicia en los andes colombianos como lo describiremos más adelante, se circunscribe en la capacidad de tomar las políticas coloniales y redirigirlas hacia la afirmación de la identidad étnica, el territorio y la autonomía.

Manuel Quintín Lame optó por subvertir esta narrativa de los dominadores. Tanto, que escribió un libro desde su subjetividad como indio, pero también como colombiano, a partir de sus luchas por la liberación y resistencia de sus hermanos indígenas y colombianos.¹²³ Aunque, esto lo revisaremos detenidamente en el siguiente apartado, lo que nos interesa introducir aquí, es como las revueltas indígenas del Cauca, lideradas por Quintín Lame, fueron ignoradas por la hegemonía política e intelectual colombiana. No obstante, el movimiento indígena caucano; las formas y tácticas de su resistencia resurge en la segunda mitad del siglo XX para poner en cuestión la historia oficial de la nación, su supuesta homogeneidad, y sobre todo el patrón colonial de subordinación y explotación del “otro”, que sellaba su inevitable extinción.

Entre Liberación y Resistencia. Memoria y reconstrucción histórica de la lucha indígena.

(...) Una de las principales razones que tienen los blancos para mantenernos en la opresión económica en que vivimos más que el deseo de adueñarse de nuestro trabajo y de vivir del sudor de nuestras frentes, es el temor de que algún día podamos ser fuertes, capaces de reclamar con la fuerza nuestros derechos y de tomar nuevamente posesión de las tierras de que fuimos despojados violentamente¹²⁴. Manuel Quintín Lame Chantre (1880-1967)

Como analizamos anteriormente la construcción de las representaciones y discursos acerca del problema indígena ha empleado la diferencia de los indígenas, como criterio para justificar la relación con dichos pueblos desde la dominación-subordinación, convertida en

¹²³ Manuel Quintín Lame es una de las figuras más representativas de la lucha indígenas en Colombia a principios del siglo XX y su obra: Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas, configura y marca la historia y evolución del movimiento indígena colombiano contemporáneo.

¹²⁴ MOLINA, Hernán; SANCHEZ, Ernesto. Manuel Quintín Lame. Nota periodística del 9 de junio de 1916. In: MOLINA, Hernán; SANCHEZ, Ernesto (Compiladores). **Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo**. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. p. 54.

una política de integración por vía de la homogenización o asimilación en la sociedad nacional.

La interpretación de esa diferencia basada en la idea de los pueblos indios como primitivos, barbaros, reminiscencias de la prehistoria por la que habría pasado la sociedad hace miles de años, justifico el exterminio físico, la aniquilación, la negación, el rechazo y la desintegración de sus sociedades y culturas. Los indios fueron asociados con pueblos sin historia, o más bien con la prehistoria, porque la historia habría sido inaugurada con la conquista, aquellos representaban testimonios de lo prehispánico y, en consecuencia, no tendrían historia, porque se hallarían congelados en el pasado.

Al tiempo, que la conquista fracturó la historia de los pueblos indios pretendió así mismo, instaurarse como la “Historia oficial”. Asumiendo que las luchas por la independencia de la relación colonial, son el resultado de una etapa que inicia con la construcción de una sociedad homogénea y única, la nación y su colombianidad negó y rechazo la diversidad de sus pueblos, y culturas. Manteniendo o configurando su alteridad colonial, es decir la relación con los otros desde la subordinación y/o explotación. Esta argumentación, sobre la supuesta ahistoricidad de los pueblos de indios o parcialidades o comunidades indígenas se convirtió en el más poderoso argumento del que se ha valido la sociedad nacional para justificar la presunta urgencia de integrarlos al camino del progreso, del desarrollo, de la historia.

Sin embargo, como lo menciona Quijano, la historia de la colonialidad es más compleja y heterogénea que una dicotomía entre vencedores y vencidos, al contrario de aquellas percepciones de las poblaciones indígenas como ahistóricas, congeladas en el tiempo, toda sociedad es resultado de la dinámica de sus relaciones sociales y en consecuencia tiene conciencia de su historia. Los pueblos indígenas señalan su historia como un criterio fundamental de su identificación colectiva, suelen referirse al origen común, y al camino que, desde tiempos ancestrales, recorrieron colectivamente construyendo los principios básicos del orden en la sociedad, visiones del mundo y el cosmos, hasta delinear las características de la sociedad como es hoy en día. Dicha historia incluye las transformaciones producidas por su relación con otras sociedades y culturas diferentes, además de la necesidad de explicar y darle significados a esos cambios.

Es cierto, que la demostración de los vínculos de los pueblos indígenas contemporáneos con las poblaciones amerindias prehispánicas es una tarea ilusoria si pretende apoyarse en factores objetivos. Es decir, verificables empíricamente, porque desconoce la historia que, después de más de quinientos años ha transformado las identidades indígenas producto de sus propias dinámicas y de la imposición sociocultural de la sociedad nacional y del Estado quienes imperiosamente, buscaron extirpar sus identidades por considerarlas atávicas ataduras al pasado.

También, es cierto que aquellas poblaciones que luchaban por sobrevivir, fueron protagonistas activos y estratégicos en la forma de configurar y darle sentido a esas transformaciones, al mito de la modernidad. La demanda a los pueblos indios para que exhiban características culturales y políticas de sus ancestros prehispánicos y acrediten de esta forma su identidad y diferencia con respecto a otros nacionales, es una negación conceptual que niega la historicidad de las sociedades y culturas, la historicidad de su identidad como pueblos y la resistencias a las estrategias de la modernidad/colonialidad.

Esa historia, en el caso de los pueblos nativos americanos se circunscribe como lo observamos anteriormente en las relaciones de dominación/ explotación, negación y etnocidio, que marco la colonización. Pero lejos de apartarse de esa historia de la colonialidad de forma pasiva, o melancólica, con el carácter de vencidos, conllevando su inevitable extinción como lo pretende ver aquella elite nacionalista de principios del siglo XX; los pueblos indígenas son conscientes de aquella, y, de hecho, le dan significados y configuran la otra cara de la construcción de la nación colombiana, la cara de la violencia, la exclusión y la negación como la llave de entrada a la modernidad.

En ese sentido, su historia obedece más que a recordar el pasado, como testigos de algo inmutable, por el contrario, se trata de reconstruirlo y resignificarlo. Es decir, posicionándose como protagonista en la manera de enfrentar, resistir y adaptarse a los conflictos del presente y las continuas y permanentes relaciones asimétricas de poder. Allí no solo se descubre su pasado ancestral, sino que se relata las posibilidades, los logros, los errores y los fracasos por su sobrevivencia en la necesidad de entrar a una modernidad que supuestamente prescindía de ellos.

Como aclara Navarrete: la historia de los pueblos aborígenes americanos hay que verla dentro del proceso histórico de colonización y de construcción de las naciones

latinoamericanas.¹²⁵ Según el historiador mexicano, la dinámica colonial configuro una serie de fronteras territoriales económicas y políticas que posibilitó la emergencia de diversidades. Manteniendo formas diferenciadas en relaciones de explotación y subordinación, que se desarrollaron en el nuevo continente, configurado diversidades emergentes, es decir identidades étnicas que reproducían elementos pre coloniales pero que se adaptaban a las formas e imposiciones coloniales; teniendo así la capacidad para definir sus identidades y diferencias con otros grupos y el Estado nación, en los complejos procesos de incorporación a la modernidad y expansión del capitalismo.

Navarrete utiliza el concepto de *etnogénesis* como la capacidad de estas identidades emergentes para resistir a los procesos exteriores del capitalismo o nacionalismo, apropiándose y beneficiándose de ellos. Y aunque lo enmarcamos desde su aspecto político como un proceso de subversión y apropiación de las relaciones de poder para resistir, el concepto en nuestra opinión es problemático, ya que también pareciera que esa “etnogénesis” es inmanente a pesar de los cambios históricos.

Al final parece que el concepto comporta a un origen étnico reminiscente a una esencia que no ha cambiado, o que se niega a cambiar en esas diversidades primordiales esenciales que el mismo autor critica, pero le concede existencia.¹²⁶ Más allá de la crítica a este concepto utilizado por parte de Navarrete y lo retomaremos más adelante cuando revisemos la historia en los andes colombianos, es importante retomar la idea de que estas diversidades emergentes son procesos históricos de lucha y confrontación sobre las nuevas dinámicas históricas que enfrentaban las poblaciones coloniales. Aquí el autor hace diferencia entre las categorías étnicas e identidades colectivas. Y la compleja interacción y utilización política de ambas.

¹²⁵ NAVARRETE, Federico. A invenção da etnicidade nos Estados-nações americanos nos séculos XIX e XX, In: **A História e seus territórios: conferências do XXIV Simpósio Nacional de História da ANPUH**. São Leopoldo: Oikos, 2008.

¹²⁶ Aquí me parece más interesante hablar de la *ancestralidad* concepto que remite también al pasado original, pero que sin duda es una construcción histórica y un posicionamiento político, hecho por las organizaciones indígenas a partir de 1970, reventándose una línea generacional pre colonial o antes hasta el presente. La ancestralidad un discurso inventado por la lucha indígena latinoamericana, especialmente en la amazonia. MOURIÈS Thomas. ¿Con o sin ancestros? Vigencia de lo ancestral en la Amazonía peruana. In **Revista ANTHROPOLOGICA** Año XXXII, N.º 32, Pontificia Universidad Católica del Perú 2014, p. 17-40

Las categorías étnicas obedecen a una representación sobre la diferencia del otro. Es decir, categorías inventadas en relación a formas de clasificación y control basadas en relaciones asimétricas, esto se acerca a la postura de Quijano como lo vimos antes. Para Navarrete, estas categorías son impuestas por otros, casi siempre los que están en la cima de la relación y que tienden a agrupar, encerrar y totalizar, es decir a través del acto de nombrar y clasificar (indio, negro, mulato, blanco, mestizo). Por lo contrario, las identidades colectivas tienen sus propias formas de enunciar su diferencia o identidad consigo mismo y con los otros y las relaciones de dominación.

Ósea, desde nuestro punto de vista, las identidades colectivas a diferencia de las categorías étnicas, tienen la capacidad y necesidad de reinventarse a sí mismas para darle significados a las complejas formas de incorporación y exclusión a las que están siendo sometidas, no obstante esta capacidad no solo se encuadra en una negación o conflicto de las categorías étnicas, sino también y sobre todo en una subversión o reapropiación de las mismas, y esto a nuestro modo de ver es ejemplar en la historia y memoria sobre las formas de resistencia y lucha de las identidades colectivas indígenas en el caso de los andes colombianos.

La Lucha indígena en los Andes colombianos.

Los andes colombianos al suroccidente del país, conocido como el Gran Cauca desde la colonia fue el marco espacial donde se documentaron las primeras revueltas, protestas y levantamientos de sus habitantes ancestrales, contra invasores que amenazaban su territorio.¹²⁷ Según las investigaciones etnohistóricas de Findji y Rojas este territorio de valles interandinos ya estaban habitados por una serie de organizaciones sociales y políticas

¹²⁷ El Gran Cauca era un inmenso territorio perteneciente al Nuevo Reino de Granada, que se extendía por el Sur hasta lo que hoy es el Ecuador, por el Norte hasta Panamá y por el Oriente hasta la selva Amazónica. Durante la Colonia se estructuró allí una sociedad de grandes esclavistas y señores de la tierra, basada en el sometimiento y la dominación de esclavos e indígenas. A finales del siglo XIX, los cambios políticos y económicos que se suceden en la naciente República de Colombia producen el desmembramiento de este gran estado en unidades administrativas menores, llamadas departamentos, una de las cuales es el actual Cauca. RAPPAPORT, Joanne. **La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los andes colombianos.** Popayán: Editorial Universidad del Cauca. 2000.

dispersas, bajo las figuras de cacicazgos que se agrupaban en familias autónomas pero lideradas por un cacique, quien las organizaba en caso de conflictos interétnicos con otros grupos como los Yalcones, Guámbianos o Pijaos.¹²⁸

Estos cacicazgos fueron configurando la nación Páez o Paeces, en la actualidad se hacen llamar territorio *Nasa*. Los Paeces, según Findji establecieron su territorio a partir de crear fronteras naturales, incorporando los rasgos geográficos que fraccionaban y moldeaban su territorio.¹²⁹

Igualmente, para la antropóloga Joanne Rappaport, este territorio estaba compuesto de diversas etnias con un patrón de asentamiento disperso, organizados en torno a cacicazgos que establecieron alianzas entre sí, conformadas por grandes parentelas basadas en relaciones inter-matrimoniales. Según ella provenientes de la amazonia, asentándose en los andes dos siglos atrás que la llegada de los españoles. No obstante, en el periodo colonial con los cambios que supuso la presión de la conquista, los Paeces o Nasa se reconstruyeron a partir de diversos orígenes étnicos y diferentes estrategias de resistencia; como la confrontación directa y/o huyendo hacia las zonas de difícil acceso por sus características físicas, hasta establecer alianzas con los invasores.¹³⁰

Con la llegada de los españoles, según Víctor Bonilla el territorio caucano se volvió un espacio de confrontación entre los habitantes originarios que empezaron a organizarse para hacer frente a los invasores interesados en el oro y hacerse con la mano de obra indígena. Esta resistencia tuvo duración más de cien años y configuro una serie de memorias de triunfos, derrotas, alianzas y traiciones entre las diferentes etnias que resistían la colonización española.¹³¹ Así el gran Cauca, fue producto de una guerra permanente donde la fundación y creación de colonias o pequeños comarcas o villas, introducidas en el periodo colonial eran destruidas por parte de indios de diferentes etnias que se organizaban y resistían en torno a

¹²⁸ FINDJI, María Teresa & ROJAS, José María. **Territorio Economía y Sociedad Páez**. Cali: CIDSE, Universidad del Valle. 1985.

¹²⁹ FINDJI, María Teresa. Movimiento Indígena y recuperación de la historia. In RIEKENBERG Michael (Compilador). **Latinoamérica: Enseñanza de la Historia, libros de texto y conciencia histórica**. Buenos Aires: Alianza editorial FLACSO. 1991, p. 123-142.

¹³⁰ RAPPAPORT, Joanne. **La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los andes colombianos**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca. 2000, p. 23.

¹³¹ BONILLA, Víctor Daniel. **Historia política de los Paeces**. Bogotá: Ediciones Colombia Nuestra, 1982 [1972].

cacicazgos dispersos, destacándose los Paeces (Nasa) Guámbianos (Misak) en el Cauca y Pijaos, Panches y Andakies en el Valle del Magdalena.¹³²

Tras la proclamación de la ley de indias la estrategia de los españoles cambio y con la utilización de la evangelización buscaron cierta pacificación de los territorios conquistados, para reducir a los indios en esclavos aglutinados en un solo territorio.¹³³ Se crearon instituciones y formas de colonización para que los mismos indios administraran la mano de obra indígena. Fue el nacimiento de los resguardos andinos.¹³⁴

Según Bonilla, los indígenas también cambiaron de estrategia, pasaron de la guerra por la liberación, a la aceptación de la autoridad y tributo al rey. Pero solicitando como garantía, ser legítimos propietarios y administradores de su propio territorio. Así según Bonilla, comienza otra etapa en la historia política de la nación Páez: La unificación de las antiguas tribus guerreras, en la conformación de los cinco grandes cacicazgos, como primera tentativa por hacerse a una autonomía política.¹³⁵ El resguardo como ya lo mencionamos, fue una estrategia colonial para controlar la mano de obra indígena, reincorporado y retomado por los indígenas nasa, en un juego de tácticas y estrategias de la colonialidad.

Para hacer frente a la preocupación de perder el poder sobre sus territorios, hacia el año 1700 según los archivos coloniales, surge la figura del cacique Juan Tama de la Estrella importante líder y dirigente Páez, quien asumió la representación política ante el gobierno colonial y llevo a término la unificación de los cacicazgos, solicitando a la corona la creación de un gran resguardo.¹³⁶ Este nuevo cacique (Juan Tama) adquirió estatus simbólico de héroe mítico y fundador de la cultura Nasa (Paéz).

¹³² BONILLA, op.cit., p. 8, nota 127.

¹³³ ZAMBRANO, Fabio. Cultura e identidad nacional, una mirada desde la historia. **Revista Nómadas**, Bogotá, Universidad Central de Colombia, número 1, p. 35-52 Sep/. 1994.

¹³⁴ NARANJO, Gloria María. ULCUÉ, Julio Cesar Pascué. La independencia en retrospectiva nasa. **Revista Universidad de Antioquia**. Disponible en la página web: http://www.colombiaaprende.edu.co/html/productos/1685/articles242885_proyecto_documento.pdf Consultado 12 de agosto del 2015.

¹³⁵ Para Bonilla esta mutua necesidad de unificación obedecía también a las transformaciones en las técnicas y medios de producción en la explotación del trabajo para los indígenas¹³⁵. Y por otro lado el contacto cada vez más próximo con los tributarios de la corona y los misioneros. BONILLA, Víctor Daniel. **Historia política de los Paeces**. Bogotá: Ediciones Colombia Nuestra, 1982 [1972].

¹³⁶ Los nuevos liderazgos aprenden el español y la legislación de indias como una herramienta para conseguir niveles de autonomía y darles legitimidad a los cacicazgos en América. Tras largas batallas jurídicas, el 8 de marzo de 1700, la Real Audiencia de Quito le otorga a don Juan Tama la documentación y el reconocimiento de los indígenas de la comunidad Nasa como propietarios de los

Rappaport, señala que lo que llamamos pueblos indígenas Nasa, no obedeció a rasgos culturales como la lengua u otras características culturales y étnicas, sino más bien a la afirmación política sobre un territorio. Los Nasa para Rappaport utilizaron de manera estratégica las herramientas políticas de la corona para delimitar el territorio, y hacerse con el derecho a través de la ley colonial de posesión de la tierra; construyendo un espacio autónomo con el ánimo de salvaguardar su territorio y fortificar la identidad. En este sentido, y en palabras de Findji y Rojas, pasaron de constituir una frontera natural a construir una frontera político militar. Por eso, la utilización de la ley fue un instrumento de los caciques y líderes indígenas para proteger y recuperar tierras que seguían siendo usurpadas.

No obstante, esta estrategia de unificación política, social y cultural que configuro Juan Tama como defensa de la reciente “Nación Páez” siguió sometida a la presión sobre sus tierras colectivas, y con la llegada de los criollos y el movimiento independentista, nuevamente su territorio estuvo a la merced de la desintegración.¹³⁷

Los indígenas caucanos quienes ya tenían una experiencia acumulada por las guerras durante la conquista y la colonia, tenían una fuerte organización política alineándose con los criollos y su misión independentista; tal vez, indica Bonilla porque creyeron en la promesa de mejorar sus condiciones de vida y hacerse definitivamente con la propiedad de sus tierras.¹³⁸ Como afirma Findji, los Paeces buscaron liberar sus territorios de los blancos, por eso sus ejércitos en la causa independista fueron autónomos, liderados por sus propios caciques.¹³⁹ Así el 5 de Julio de 1810, Simón Bolívar en recompensa por la ayuda indígena abolió la encomienda (tributos coloniales y obligaciones laborales) y declaro la legitimidad

territorios de Jambaló, Quichaya, Pitayó, Pueblo Nuevo y Caldonó. BONILLA, op.cit., p. 11-12, nota 131.

¹³⁷ Según Bonilla para finales del siglo XIX, los indígenas participaron activamente en el movimiento independista. Esto en primera medida porque el territorio Paéz, era un paso obligado para las tropas realistas españolas y las criollas independentistas, y segundo porque era vital para ambos grupos lograr el apoyo militar de estas comunidades indígenas del Cauca. BONILLA, Víctor Daniel. **Historia política de los Paeces**. Bogotá: Ediciones Colombia Nuestra, 1982 [1972]. BONILLA, op.cit., p. 11 y 12, nota 118.

¹³⁸ Aunque Bonilla insiste en que realidad muchas comunidades no estaban interesadas en la guerra entre blancos siguiendo la postura del historiador Juan Freide, estos eran más bien obligados a integrar ambos ejércitos, excepto el caso de los indígenas del sur de Colombia (Nariño) quienes apoyaron a los españoles conscientemente, en relación y conveniencia con la real audiencia Quito. BONILLA, op.cit., p. 11-12, nota 133.

¹³⁹ FINDJI, María Teresa. **Elementos para el estudio de los resguardos indígenas del Cauca. Censo indígena del Cauca**. Bogotá: DANE, 1978.

de propiedad colectiva de los comuneros indígenas en Tierradentro al norte del Cauca. Este decreto terminó ratificándose en la Ley 111 de octubre de 1821.¹⁴⁰ Aunque poco después el mismo Bolívar lo abolió, y procuro la desintegración de los resguardos, el decreto también se incorporó y reutilizó en la memoria de la lucha de los indígenas caucanos.¹⁴¹

Más allá de continuar con este breve resumen sobre la historia de las luchas indígenas en los andes colombianos, a partir de trabajos etnohistóricos en y con las comunidades, observamos posiciones, tácticas y estrategias de actores que se disputan un territorio. Un territorio que fue adquiriendo diversos sentidos y denominaciones en la lucha por su propiedad; mientras que para los indios significa sobrevivir, para los españoles riqueza y ahora para los criollos, soberanía. Los títulos coloniales de la propiedad indígena y colectiva sobre la tierra significaron para las comunidades una posibilidad de recuperación demográfica, una vez obtenida la ley de resguardos para los cacicazgos, la mayoría de la extensión territorial fue propiedad exclusiva de la nación Páez.

Esta “nación” a su vez tal como lo señala Bonilla fue unificada políticamente en relación a las negociaciones y resistencia con las formas coloniales impuestas por la corona. Como diría Navarrete, se trata de una diversidad emergente, que surge de un proceso histórico complejo, pero que logra conformar una identidad colectiva en procura de hacerse con un territorio; configurado desde una “etnogénesis” a partir de las rebeliones, resistencia, participación y negociaciones con los modelos de dominación impuestos desde la colonia. ¿Pero entonces como se produce tal “etnogénesis” que posibilitó este proceso?

Aquí nos parece que el concepto que propone Navarrete es insuficiente, ya que no explica cómo se resignificaron esas experiencias de lucha o como plantea Bonilla, esa acumulación de experiencias en la identificación del enemigo. ¿Desde dónde? ¿Quiénes?

¹⁴⁰ Para Baud la figura de Simón Bolívar y su relación con los indígenas y esclavos africanos fue ambigua y cambiante, aunque creía en la libertad y en sus primeras acciones negocia y proclamaba la liberación de sus tierras en su plan independentista a su vez y en una segunda etapa también proclama la unificación de los territorios recién liberados buscando su modernización y los intereses de sus aliados los terratenientes criollos. BAUD, Michiel. Para la descolonización de la Historia Latinoamericana. In: **Intelectuales y sus utopías: indigenismo y la imaginación de América Latina**. Amsterdam: CEDLA, 2003. p.36

¹⁴¹ NARANJO, Gloria María. ULCUÉ, Julio Cesar Pascué. La independencia en retrospectiva nasa. In: **Revista Universidad de Antioquia**. Disponible en la página web http://www.colombiaaprende.edu.co/html/productos/1685/articles242885_proyecto_documento.pdf Consultado 12 de agosto del 2015. p, 15.

¿Cómo? Ósea ¿bajo qué herramientas conceptuales y prácticas estas identidades étnicas o diversidades primordiales o emergentes configura una etnogénesis?

Consideramos, que el concepto expuesto por Navarrete cae en el error de suponer que esas identidades colectivas emergentes o primordiales no son capaces de narrarse a sí mismas. Es decir, es un problema historiográfico, al concluir que la etnogénesis hace parte de un proceso histórico complejo, pero se queda insuficiente para especificar como se mantuvo y se transmitió en el tiempo, y así el concepto cae nuevamente en una demarcación esencialista, donde el pasado como origen es inmutable, solo transformado desde el afuera de las condiciones coloniales.

En ese sentido, las luchas indígenas en el Cauca colombiano, más que configurarse desde un proceso de etnogénesis, toman la ancestralidad entendida como una genealogía de la memoria, siguiendo a Candau.¹⁴² Entonces, las sociedades o identidades colectivas usan la ancestralidad, para precisamente hacer otra historia, transformar el pasado. Es decir, narrar a través de la memoria y la tradición oral las luchas, revueltas y negociaciones del pasado con sus enemigos, para posicionarse o legitimar su posición política en el presente. Configurando así una historia ancestral basada en los usos políticos del pasado.¹⁴³

Esta historicidad de los pueblos indígenas está enmarcada en precisamente, las relaciones y disputa con la historia oficial; en la utilización de la memoria de la lucha contra el exterminio y etnocidio que los apartaba de la construcción de la nación colombiana. Es una historia por la no desaparición de la “historia oficial”, y se configura como una memoria

¹⁴² CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2011.

¹⁴³ Los estudios de María Teresa Findji, Álvaro Velasco, Luis Guillermo Vasco y Víctor Daniel Bonilla, inclusive Rappaport más adelante, fueron fundamentados en el acompañamiento al movimiento indígena caucano y los líderes e intelectuales indígenas que surgen en ese movimiento. Estos académicos en su mayoría antropólogos y sociólogos, procedentes del departamento de antropología de la Universidad Nacional de Colombia y la Universidad de Popayán en Colombia ofician como un grupo de asesores o colaboradores que se denominó solidarios, y que terminó trabajando con las autoridades indígenas. Sus trabajos se presentaron en un simposio, en el congreso de antropología en Medellín en 1980, allí se percibió una propuesta política y metodológica, resultado de la experiencia y la investigación histórica con el movimiento indígena del Cauca. De allí surgieron, diferentes investigadores que asesoraban las luchas de reivindicación de estas comunidades indígenas, pero, también como lo afirman mucho de ellos, también deconstruyeron y reformularon sus propias visiones colonialistas sobre los indígenas y sus luchas, siendo una transformación mutua, tan como lo expone los trabajos de Mauricio Caviédes sobre la antropología colombiana de la década de 1970 y el movimiento indígena en Colombia. CAVIEDES Mauricio. Solidarios frente a colaboradores: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980. **Revista Colombiana de Antropología** Bogotá, vol 38, p. 237-260, ene/dic. 2002.

constante de subversión, en la doble idea de la palabra: como otra versión, subterránea, enmarcada en la memorias disidentes de las primeras revueltas indígenas; y en otro sentido, la de subvertir el curso de la historia de la nación, donde ellos no eran incluidos. Ni sus antepasados, ni sus hijos. Es decir, una memoria política que más que retomar un pasado olvidado, recuerda y configura su pervivencia en el presente y proyecta el futuro de sus comunidades: La defensa por la tierra: Su tierra.

Por eso, entendiendo que estas diversidades emergentes como lo propone Navarrete, son producto del encuentro con la colonización que utilizan políticamente el pasado, a partir de la recreación de una memoria colectiva que toma marcos y símbolos temporales como levantamientos y protestas por parte de líderes indígenas que se vuelven héroes mítico-políticos. Como también marcos y símbolos espaciales, es decir: los lugares donde ocurrieron tales eventos, y los documentos donde se registraron; configuraron lo que llamaríamos más bien una genealogía de la *ancestralidad*.¹⁴⁴

Este discurso o concepto de la ancestralidad nace inclusive desde las mismas organizaciones indígenas y sus líderes desde la década de 1970, y es un concepto construido políticamente en el ejercicio de la tradición oral y los rituales, sustentando el derecho al territorio y a “otra” historia que los movimientos han re significado para resistir a las transformación y cambios que ha conllevado la Historia.¹⁴⁵

En esta medida relacionar este concepto de ancestralidad con una memoria colectiva, tal como lo propone Joel Candau pone en cuestión como los marcos sociales (espaciales y

¹⁴⁴ La antropología emplea la noción de ancestralidad durante el siglo pasado para designar un complejo social propio de sociedades de linajes del África subsahariana, donde el bienestar de los vivos depende de la buena voluntad de los antepasados, identificados en largas cadenas genealógicas, creando así, incluso, un culto a los ancestros. MOURIÈS Thomas. ¿Con o sin ancestros? Vigencia de lo ancestral en la Amazonía peruana. In **Revista ANTHROPOLOGICA** Año XXXII, N.º 32, Pontificia Universidad Católica del Perú 2014, p. 17-40

¹⁴⁵ Thomas Mouriès rastrea el significado semántico y político de concepto de ancestralidad utilizado para definir la relación de pertenencia al territorio. Empleado por el movimiento indígena de la amazonia peruana. La ancestralidad, así entendida, no aparece en las sociedades amazónicas cuya amnesia genealógica les impide identificar con claridad los miembros de más allá de cuatro generaciones. No obstante, esto no ha sido obstáculo para que el discurso político de los líderes del movimiento indígena emplee esta noción para calificar el carácter previo a la constitución de los Estados actuales de la presencia de los pueblos que representan en los territorios que ocupan, hecho que desde el punto de vista del derecho es extremadamente importante para legitimar un reclamo territorial. MOURIÈS, op.cit., p.17-40, nota 140.

temporales) se transforman y reinventan, donde la memoria colectiva opera para negociar contextos contradictorios y en disputa permanente.¹⁴⁶

Así, la memoria colectiva más que ser una creación que busca cierta homogenización o cohesión social, en un ambiente favorable para la identificación más o menos estable de un grupo social, es más bien un producto de resistencia a las transformaciones históricas, que son relaciones de dominación e imposición de otras memorias históricas. Es decir, lo que propondría el concepto de ancestralidad, es la construcción ancestral de las luchas indígenas en los andes desde la memoria colectiva, en un proceso continuo y permanente como política de resistencia a la desaparición, el olvido y emergencia de otros marcos temporales y espaciales impuestos.

Podemos indicar que la memoria colectiva es un ejercicio de descolonización tal como se expresa en la historia del movimiento indígena en los andes colombianos. En este sentido, el concepto de ancestralidad nos parece más apropiado que el de etnogénesis, como una reinención histórica y socio política de los pueblos indígenas en sus luchas y reivindicaciones, pero que remite a la utilización de una memoria para recrear la filiación genealógica con los protagonistas, líderes, lugares, símbolos y rituales de la historia de esa lucha indígena.

De esta manera, según Rappaport, los descendientes de los primeros caciques lograron reconstruir la historia, justificando el derecho que la comunidad Nasa tenía sobre el territorio, en esta medida y a través de la reconstrucción intemporal de la historia, los nuevos caciques construyeron a través de los referentes simbólicos de los primeros cacicazgos, el objeto de la constitución de su territorio. Centrados en las experiencias de las luchas y teniendo en cuenta la organización espacial y geográfica de los antiguos cacicazgos, delinearon la extensión del territorio para constituir a partir de las fronteras naturales, las fronteras político-simbólicas.

Esta construcción territorial fue posible por la transmisión de generación a generación a través de la memoria y tradición oral, los rituales y símbolos que resignificaban el pasado. Las reivindicaciones territoriales libradas en el entonces llamado Gran Cauca desde la colonia hasta hoy fueron constituyendo y solidificando una forma específica de pensamiento

¹⁴⁶ CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2011.

y acción en el ámbito social y político de las comunidades indígenas del Cauca, de sus líderes y posteriormente de las organizaciones regionales y nacionales.¹⁴⁷

De esta manera, y a través de la reconstrucción oral y escrita de la historia, los caciques, líderes y las organizaciones indígenas del Cauca según Joanne Rappaport, fueron articulando en sus discursos un sin número de momentos específicos que traían a colación, los hechos históricos más trascendentales que explicaban la formación y delimitación del territorio a partir de las estrategias políticas de los antepasados. Por eso, la figura del líder Juan Tama en las luchas por la autonomía indígena tiene una importancia simbólica fundamental en la memoria colectiva de los Nasa y demás etnias caucanas. Es lo que Rappaport llama una: política de la memoria.¹⁴⁸ Entonces, aquí la utilización de la memoria, la tradición oral y sobre todo de la historia, es decir de los documentos coloniales que también son pieza fundamental para entender esa diversidad emergente, y que pone en cuestión la historia oficial homogeneizadora y moderna.

La importancia de los trabajos de Bonilla y Rappaport junto a la comunidad, es que reivindicó una línea temporal sobre la historia de un líder indígena héroe mítico e histórico que luchó por la protección de su territorio y que además de ser aguerrido o luchador fue estratégico e ilustrado. Es decir, acumulo las experiencias de lucha y resistencia en diferentes momentos históricos, las transmitió (por escrito) a las nuevas generaciones para seguir luchando por la tierra, su tierra. Esta representación y lugar del indígena desde sus propias organizaciones indígenas es la otra historia en la construcción de la reciente nación colombiana.

¹⁴⁷ Desde la tradición oral, historiadores e intelectuales indígenas como Lorenzo Muelas manifiestan que antes de culminar parcialmente su misión, Tama dejó varias enseñanzas para su pueblo como leyes y rituales, para posteriormente sumergirse junto a su compañera en la laguna de la cual había nacido tornándose su nombre y su lucha histórica en elementos mitológicos. MUELAS HURTADO, Lorenzo. **La fuerza de la gente: juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía-Colombia**. Bogotá: ICANH. 2005. P. 24-28

¹⁴⁸ Joanne Rappaport a través de su trabajo etnográfico con la población Nasa, concluye que entre los indígenas caucanos existieron pensadores que además de contar la historia del pueblo y sus luchas fueron militantes políticos que defendieron la causa indígena. Se trató de la figura de intelectuales indígenas. Para Rappaport se debe a un trabajo constante de construcción de la memoria a través de mitos y rituales que se originaron en la tradición oral. RAPPAPORT, Joanne. **La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los andes colombianos**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca. 2000.

En esta medida, según la narración de Bonilla y las autoridades indígenas del Cauca estas alianzas criollas e indígenas en inicios del siglo XIX, no terminaron con las presiones sobre las tierras indígenas, que continuaron y se agudizaron configurando una nueva etapa política para los Paeces: el proyecto de la construcción de la naciente República neogranadina.¹⁴⁹

Así para la segunda mitad del siglo XIX el periodo Republicano se configuro desde un proyecto homogeneizador basado en una ideología igualitaria, utilitarista e individual. Desde la categoría de ciudadano se intentaba integrar y resolver una nación en estado de fragmentación y división, marcado por las constantes guerras civiles.¹⁵⁰

Bonilla, señala que la participación de los indígenas Paeces en las guerras civiles pos-independetistas, entre centralistas y federalistas, y posteriormente conservadores y liberales obedecieron a ciertos intereses políticos, que a veces pasaban por motivaciones personales de los caciques indígenas, o también por mantener esa herencia guerrera, que los caracterizo.¹⁵¹ Sin embrago, más allá de las motivaciones personales, muchos de esos generales o líderes indígenas que tomaron partido en esos conflictos lo hacían por la permanente presiones sobre sus tierras que aún no estaban saldadas, sino que por el contrario iban en aumento. Y de algún modo de ser participantes victoriosos en tales conflictos, les valdría la posibilidad de exigir derechos y peticiones para mejorar las condiciones de su pueblo.¹⁵²

¹⁴⁹ Recordemos que el proyecto pos independista criollo, después del fracaso de la Gran Colombia, y las constantes guerras civiles entre federalistas y centralistas, el territorio colombiano se denominó como la Nueva granada. ZAMBRANO, Fabio. Cultura e identidad nacional, una mirada desde la historia. **Revista Nómadas**, Bogotá, Universidad Central de Colombia, número 1, p. 35-52. Sep/. 1994.

¹⁵⁰ Para Zambrano ese estado de fragmentación se basaba en una herencia colonial dividida en dos mundos: República de españoles e indios. Con el advenimiento de la nación mestiza, el mestizo se ubicó entre dos culturas antagónicas en un país diverso geográficamente y heterogéneo con diversos ambientes, pero incomunicados entre sí. Esta división o separación en dos mundos, como experiencia del pasado según Zambrano marcan la identidad nacional y cultural del pueblo colombiano. Un factor de tensiones y diferencias que imposibilitó una cohesión social, un proyecto unitario. ZAMBRANO, op.cit., p. 40, nota 137.

¹⁵¹ BONILLA, Víctor Daniel. **Historia política de los Paeces**. Bogotá: Ediciones Colombia Nuestra, 1982 [1972]. p. 12.

¹⁵² En 1821 se expidió la primera ley contra los resguardos, derogando el decreto proclamado por el mismo Bolívar un año atrás. Y dando un plazo de cinco años para acabar con los mismos Y así sucesivamente se dictaron normas que buscaban con urgencia tal como se explicó anteriormente. BONILLA, op.cit., p. 25, nota 147.

Es así que para Bonilla esas alianzas y resistencias indígenas también influyó en la proclamación, por ejemplo, de la ley 90 de 1859 o ley de cabildos¹⁵³, y la ley 89 de 1890, por el cual se tutelaba los indígenas a las misiones religiosas para reducirlos a la vida “civilizada”. Aunque, contradictoriamente en su aspecto fueron proteccionistas y así lo vieron y lo utilizaron los mismos indígenas, estas fueron de carácter transitorio teniendo como objetivo la desintegración y pronta desaparición de los indígenas y sus formas de organización política: Los cacicazgos.¹⁵⁴

Esto además, posibilitó y configuró una política de incorporación o integración de los indígenas por vía de la disolución y fragmentación de las formas de organización política y sociales heredadas de la colonia (Resguardos y Cacicazgos). Así para la segunda mitad del siglo XIX, los indígenas caucanos además que tener que enfrentar las políticas de las elites gobernantes de la naciente República de Colombia; que fragmentaban y reducían sus tierras comunales, también enfrentó otra de las identidades colectivas que emergió con el advenimiento de la república: los mestizos. Estos, en su calidad de colonos, ósea campesinos sin tierras, se lanzaron a por las tierras despojadas a los indígenas que el gobierno denominaba como baldíos o tierras sin dueños.¹⁵⁵

Esta colonización configuró la huida de los indígenas ha espacio geográficos cada vez más inhóspitos, y la conversión de los indígenas en trabajadores asalariados y campesinos sin tierras.¹⁵⁶ Esta dinámica facilitó la desaparición de los cacicazgos y la usurpación de sus

¹⁵³ La creación de pequeños cabildos, como una unidad política menor de administración de las tierras indígenas, buscando mayor control de los indígenas, acabar con la figura y el poder de los caciques indígenas y así hacer más efectivo y rápido su tránsito hacia campesinos que en mejor los casos se convertían en parceleros es decir propietarios de una pequeña tierra para cultivar. BONILLA, op.cit., p. 35, nota 147.

¹⁵⁴ La figura del cabildo supuso una manera de controlar y modificar el poder y la tradición de los cacicazgos, con la idea de reconocer una autoridad parcial sobre los territorios indígenas, los gobernadores eran elegidos por los propios indígenas tan solo por un periodo de un año, no podían ser reelegidos esto atomizaba su autoridad, controlados y subordinados por otras esferas externas a la comunidad, (alcaldía y misiones religiosas), atacando la centralización y liderazgo del poder del cacique y la dispersión de las comunidades. NARANJO, Gloria María. ULCUÉ, Julio Cesar Pascué. **La independencia en retrospectiva Nasa.** En Universidad de Antioquia. Disponible en la página web: http://www.colombiaaprende.edu.co/html/productos/1685/articles242885_proyecto_documento.pdf Consultado 12 de agosto de 2015.

¹⁵⁵ LEGRAND, Catherine. **Colonización y protesta campesina en Colombia.** Bogotá: Universidad Nacional de Colombia 1988.

¹⁵⁶ Otra dinámica importante en el Cauca y poco estudiada es la explotación de Quina a principios del siglo XX, y que también trastoca la relación de los indígenas con el territorio y sus modos de

tierras por parte de hacendados y colonos, así los cabildos y sus autoridades se redujeron a los intereses de los partidos políticos tradicionales que fueron configurando el control y sumisión de sus autoridades tradicionales.¹⁵⁷

Con la reducción territorial de los resguardos según Findji y Rojas, los indígenas perdieron un sin número de tierras, en esta medida y teniendo que vender su fuerza de trabajo para sobrevivir, se desplazaron hasta los territorios de las haciendas más cercanas para mantener la unidad de producción familiar a través del cultivo. Debido a esto el terrateniente le arrendaba al indígena pequeñas porciones de terreno a cambio del trabajo en la hacienda. Este modelo de arrendamiento se conoció en el Cauca con el nombre de Terraje.

El Terraje, fue una práctica extendida por el Gran Cauca, dividió y transformó la forma de organización social indígena. Los dividió en indígenas con tierras que pertenecían a un resguardo y terrasgueros - indígenas sin tierras que trabajan en calidad de siervos en las grandes haciendas caucanas. Pero, esta práctica no solo se configuró con los indígenas del Cauca, puede decirse que fue una práctica empleada por los terratenientes y las haciendas en la Colombia rural, desde principio del siglo XX.

Lorenzo Muelas, de la comunidad guambiana o Misak como se le conoce actualmente¹⁵⁸ narra en su libro *La fuerza de la gente: Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía*, el proceso en el que paulatinamente los hacendados caucanos usurparon y se apropiaron de las tierras indígenas establecidas como resguardos. Para él configuró una relación de servidumbre entre los indígenas y los propietarios de las haciendas, “la figura del Terraje fue una relación de carácter feudal y servil”, en palabras del Taita Muelas,¹⁵⁹ en donde el indígena debía pagar con trabajo gratuito el derecho a vivir y usufructuar una pequeña

organización, esto se menciona muy brevemente en NARANJO, op.cit., p. 25, nota 150. y BONILLA, op.cit., p. 24, nota 153.

¹⁵⁷ BONILLA, Víctor Daniel. **Historia política de los Paeces**. Bogotá: Ediciones Colombia Nuestra, 1982 [1972]. p. 38.

¹⁵⁸ Los guambianos o Misak como se autoidentifican actualmente, es otra de las etnias más importantes en el Cauca; junto a los Nasa, han liderado los procesos de lucha por la protección de los resguardos. La relación entre Paeces y guambianos o Nasa y Misak, también ha sido contradictoria, se han fortalecido en momentos de solidaridad y unificación, pero en otros momentos se caracterizaron por rivalidad y disidencia. Igualmente, se puede decir que desde ambas comunidades surgieron los principales líderes del movimiento indígena caucano en el siglo XX.

¹⁵⁹ Taita es una expresión de afecto y respeto, común entre las comunidades indígenas andinas, puede ser utilizada para denominar al padre o el abuelo dentro de la familia, o también señala aquella persona mayor comúnmente, que denota una posición de liderazgo, ya sea política religiosa o intelectual para la comunidad.

parcela, dentro de la hacienda, es decir en las mismas tierras despojadas a los resguardos indígenas.

Lorenzo Muelas se enfocó en el Chimán, la tierra en donde creció junto con su familia. Mediante un trabajo de investigación etnohistórico, a partir de la tradición oral, narró cómo la usurpación de las tierras estuvo basada y legitimada en documentos escritos que probaron transacciones comerciales en contra de la Ley de Protección de Resguardos (Ley 89 de 1890) que las autoridades indígenas, los cabildos, por ignorancia o por cooptación, permitieron.

Según Muelas, las familias indígenas se sostuvieron en las haciendas a pesar de los maltratos físicos y psicológicos. Las tierras despojadas a los indígenas se heredaron, hipotecaron y vendieron entre las diferentes familias terratenientes, extranjeros y autoridades eclesiásticas del Cauca. Luego de las constantes crisis económicas de las haciendas conllevaron a las quiebras, o ser a empleadas exclusivamente en la ganadería; con lo cual se limitaba el terraje o el trabajo en la actividad agrícola, causando la expulsión de muchos indígenas terrajeros que decidieron migrar hacia los departamentos del Huila o Caquetá, como única forma de sobrevivencia.

Lorenzo Muelas también insiste en su narración como sus antepasados realizaron sucesivas acciones de resistencia, por vías legales y por hechos de acción para recuperar las tierras y liberarse de la terrajería. Estas incluyen constantes viajes de algunos gobernadores de los cabildos hacia Popayán, Pasto, inclusive Bogotá para que, como primera medida buscaran los títulos coloniales que demostraban la propiedad colectiva de las tierras. Desafortunadamente recuerda Muelas, estos reclamos fueron ignorados por las autoridades locales con la complicidad de los mismos cabildos. Esta situación motivó otras acciones, como la negación a trabajar, el asesinato de mayordomos y patronos o la destrucción de haciendas. Por consiguiente aumento la represión por parte de los terratenientes, desde la masacre y desaparición de líderes hasta la expulsión definitiva de las haciendas, conllevando a situaciones de hambre y desesperación para las familias.¹⁶⁰

En esta medida, entendemos como las identidades colectivas tuvieron que aferrarse a las categorías étnicas construidas en el pasado como posibilidad para sobrevivir, su lugar de vida se convirtió en una jurisdicción (resguardos y cabildos) donde se ejercía el poder

¹⁶⁰ MUELAS HURTADO, Lorenzo. **La fuerza de la gente: Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía-Colombia**. Bogotá: ICANH, 2005. p. 63-78.

colonial, ahora, en la época de la nación colombiana, proteger esa jurisdicción era la posibilidad de seguir existiendo.

Para Navarrete, tanto las categorías étnicas como las identidades colectivas son construcciones históricas y están en permanente cambio y transformación, se basan en relaciones interétnicas y en relaciones de poder: es decir de dominación política, económica y social. En este sentido, las elites colombianas impulsaron una categoría jurídica y económica para los indios, y formas de clasificación de acuerdo a su proyecto homogeneizador: indio aculturado, en vía de aculturación o salvaje. Esta categorías partían de una base jurídica (ley 89 de 1890) para efectuar su incorporación por vía de la disolución de su identidad y sus formas de organización. Sin embargo, esta legislación reconocía las categorías coloniales como el cabildo y el resguardo que se supone había que eliminar a más tardar en 10 años. A su vez, las identidades étnicas o colectividades indígenas tuvieron la táctica que a pesar de que tal categoría los enmarcaba como ciudadanos de baja clase, mantenía y respetaban sus formas de organización tradicionales, manteniendo la promesa de la sobrevivencia. La compleja interacción entre categorías étnicas e identidades colectivas, pueden ser un indicio para entender las estrategias y tácticas que las diversidades emergentes constituyeron para entrar o salir del proyecto moderno de la nación.

Quintín Lame, el otro inadecuado.

Para principios del siglo XX, (entre 1914 y 1918) y tras la política de aceleración y disolución de los resguardos, principalmente en el departamento del Cauca y el Tolima, al sur oriente del país, se produjeron levantamientos y protestas de los indígenas, estos tuvieron dos objetivos: Primero, la necesidad de recuperar tierras de los ancestros indígenas, es decir los resguardos heredados de la colonia española, y por otro lado derrotar a los terratenientes que se apoderaron de los resguardos y sometieron a la población indígena a la servidumbre bajo la práctica del Terraje. Entre 1900 y 1940, estas luchas fueron lideradas por un indígena terrajero, Nasa y Misak: Manuel Quintín Lame Chantre (1883-1967).

Según Gonzalo Castillo, Manuel Quintín Lame Chantre, nació al interior de la hacienda San Isidro, ubicada muy cerca de la capital del Cauca, Popayán. La familia de Quintín Lame arribó a esta zona, producto de una disputa con el gobernador del resguardo al

que pertenecían. Debido a esto, Lame creció en una hacienda y no al interior de un cabildo, de esta forma trabajo como terrazguero o terrajero al igual que su padre y tíos, tratando de pagar con trabajo el derecho por vivir al interior de esta parcela, asumiendo responsabilidades y obedeciendo órdenes de los hacendados y mayordomos. En estas condiciones Lame vivió el racismo y la opresión propio a su categoría de indígena sin tierra.¹⁶¹

En su juventud, Quintín Lame tuvo que prestar el servicio militar obligatorio, posteriormente se desplazó a Panamá a petición del general Carlos Albán, quien como conserje lo llevó a la guerra de los mil días.¹⁶² Allí aprendió a leer y escribir, viajó y conoció el país siendo importante lugarteniente en las huestes conservadoras. Al regresar al Cauca, decidió establecerse con su familia y comprarle la tierra o parcela al propio dueño de la hacienda donde creció, sin embargo, este se negó, humillándolo y recordándole su procedencia indígena. Lame ante esta respuesta comenzó a movilizar y dinamizar indígenas terrajeros del cauca, a través de mingas (reuniones o encuentros de adoctrinamiento) en donde hablada de como los terratenientes usurparon las tierras, y la opresión que suponía el pago de terraje, la historia y lucha de sus antepasados, y la necesidad de enfrentar a los blancos a través del conocimiento de la “ley” y la recuperación de los títulos coloniales.¹⁶³

En sus oratorias Lame proclamó una conciencia política de lucha por los derechos indígenas a la tierra y a la libertad, provocó la insurrección y la revolución de sus “hermanos indígenas” como los llamó, que comenzaron a negarse a pagar terraje, es decir trabajar en las haciendas, esto despertó la sorpresa para las elites caucanas, que poco a poco concibieron a Quintín como un serio enemigo, no tardando en perseguirlo para encarcelarlo, acusado por la elite caucana de liderar una “guerra de razas”.¹⁶⁴

¹⁶¹ CASTILLO, Gonzalo. Manuel Quintín Lame: Luchador e intelectual indígena del siglo XX. In: **Lame Manuel Quintín. Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas**. Cali: Biblioteca del Gran Cauca. Universidad del Valle y Universidad del Cauca, 2004. pp. 13-50

¹⁶² La Guerra de los Mil Días fue un enfrentamiento bélico entre los partidos Liberal y Conservador, entre 1899 y 1902. Se estima en 110.000 el número de combatientes, 75.000 por parte del Gobierno y 35.000 por parte de los liberales y se calcula que produjo cerca de 100.000 muertos, allí participaron indígenas, entre ellos el posterior líder caucano Manuel Quintín Lame. VASCO U, Luis. Quintín Lame: Resistencia y liberación. **Revista Tabula Rasa**. Bogotá, n.9, p. 73-101, jul/dic. 2008.

¹⁶³ CASTILLO, op.cit., p. 33, nota 157.

¹⁶⁴ RAPPAPORT, Joanne. “Manuel Quintín lame hoy”. In: **Lame Manuel Quintín. Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas**. Cali: Biblioteca del Gran Cauca. Universidad del Valle y Universidad del Cauca, 2004. p. 56.

Así Quintín Lame, se declaró como representante y líder de la lucha de los indígenas en contra de la expansión de los terratenientes. Liderando varias revueltas y tratando de conseguir el apoyo de los cabildos, para recuperar y tomarse las tierras usurpadas por los terratenientes caucanos. Estas revueltas se conocieron como las “*Quintinadas*”¹⁶⁵

Según el antropólogo Luis Guillermo Vasco, Lame busco instaurar un “gobierno chiquito” declarándose él como cacique general, buscando una autonomía política y definiendo los conceptos de usurpación e invasión para identificar y enfrentar un enemigo común, “los blancos”. Cuestiono el orden establecido desde la colonia para enfrentar el poder de los hacendados caucanos y hacerse con las tierras indígenas: “él vio más allá de la organización y autoridad de los cabildos y quiso formar un gobierno superior, más alto, aunque con base en los cabildos y en las comunidades, por eso buscó que lo nombraran cacique general, retomando así una forma de gobierno precolombina y trascendiendo el cabildo introducido por los blancos”¹⁶⁶

Efectivamente, Rappaport señala como Quintín se alinea con la genealogía de caciques Nasa del siglo XIX, colocándose el mismo como descendiente del héroe mítico histórico Juan Tama, y dándose un aura de invencibilidad mesiánica, adoptando la simbología del cacique. Lame busco constituir una unidad política más grande que la de los Nasas, incorporando los territorios Pijaos en los departamentos del Tolima y Huila.¹⁶⁷

Declarándose como el representante e intermediario de los indígenas con el gobierno nacional, Lame enfrentó los poderes locales de la iglesia, terratenientes y los cabildos nasa antilamistas; siendo por fin en 1919 atrapado, llevado y amarrado literalmente a “patas de

¹⁶⁵ Las Quintinadas además de ser acciones de hecho expresadas en protestas o tomas pacíficas o violentas de haciendas impuestas en los territorios comunales, también eran denuncias y querellas a partir del conocimiento que Quintín Lame tenía de la ley 89 de 1890 y el código civil. A partir de estos conocimientos, Lame tornó una forma de lucha que se apoyaba en las disposiciones de las leyes de la nación y atacaba los poderes locales, instaurados por los terratenientes en el Cauca. En este contexto empezó la persecución y represión por parte de las autoridades del Estado hacia el movimiento y específicamente a su líder. VASCO U, Luis. Quintín Lame: Resistencia y liberación. **Revista Tabula Rasa**. Bogotá, n.9, p. 73-101, jul/dic. 2008.

¹⁶⁶ VASCO, op.cit., p. 88, nota 158.

¹⁶⁷ RAPPAPORT, Joanne. “Manuel Quintín lame hoy”. In: **Lame Manuel Quintín. Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas**. Cali: Biblioteca del Gran Cauca. Universidad del Valle y Universidad del Cauca, 2004. p. 51-101.

mula” para ser públicamente azotado y golpeado por las elites caucanas como medida de escarmiento y disolución del movimiento.¹⁶⁸

Dos años después Quintín logra salir de la cárcel y desplazarse al Tolima donde lo esperaba su amigo y lugarteniente Gonzalo Sánchez, allí Lame continuo su lucha, enfocado en reconstruir el resguardo de Ortega y Chaparral, creando el Consejo Supremo de Indias y acompañando y movilizandolos indígenas del Tolima liderados por su amigo Euloquio Timoté. En esta zona se estableció y desarrolló un programa de siete puntos en búsqueda de la liberación y restauración de los resguardos: 1) La recuperación de las tierras de los resguardos. 2) la ampliación de las tierras de los resguardos. 3) El fortalecimiento de los cabildos 4) El no pago del terraje 5) Dar a conocer las leyes sobre los indígenas 6) Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas y 7) Formar profesores indígenas.¹⁶⁹

En 1939 Quintín logro reconocimiento formal del Resguardo del Tolima con 5.000 indígenas aproximadamente, creando el cabildo y dos escuelas indígenas. Sin embargo, tras su rompimiento con Gonzalo Sánchez, y el creciente enfrentamiento con los terratenientes de la zona y campesinos liberales, la sede del cabildo desapareció. Finalmente, con la violencia partidista entre 1945 y 1953 en el campo colombiano, Lame se dedicó a una lucha legalista a través de memoriales y peticiones a Bogotá sobre el reconocimiento legal de los resguardos y los derechos indígenas; dedicándose a redactar y dictar su obra póstuma como legado para las nuevas generaciones de la lucha indígena: Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas.¹⁷⁰

¹⁶⁸RAPPAPORT, op.cit., p. 73, nota 163.

¹⁶⁹RAPPAPORT, op.cit., p. 82, nota 163.

¹⁷⁰Este libro autobiográfico fue terminado en el año de 1939, y estuvo guardado en el cabildo indígena de Chaparral, Vereda de Yaguaré, en el norte del Tolima, como manifiesto obligatorio para sus compañeros de lucha, solo hasta 1971 el sociólogo Gonzalo Castillo Cárdenas y con permiso de los líderes indígenas, da a conocer esta obra. Como afirma Rappaport, poco a poco este texto sirvió de estandarte en las luchas indígenas de 1970 en Colombia, y la obra de Quintín fue difundiendo entre intelectuales y políticos de izquierda y principalmente entre sus hermanos indígenas. RAPPAPORT, op.cit., p. 51-101, nota 165.

Quintín Lame en el centro. Fotografía tomada en 1910.



Fuente: Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. p.129.

Sin duda la figura e historia de la lucha de Manuel Quintín Lame a principios del siglo XX en el Cauca, Tolima y Huila, marca el nacimiento y formación del movimiento indígena caucano. Para Castillo, sus luchas cuestionaron la representación del indígena como “raza vencida” y a través de la “doctrina y la disciplina”, consiguió organizar y sustentar las reivindicaciones indígenas, lo que Vasco llama una lucha por la liberación indígena.¹⁷¹

Sin embargo, la personalidad de Quintín Lame era compleja, ya que además de proclamarse como un general que venía en búsqueda de liberar su pueblo oprimido. Por otro lado, también tenía una fuerte conciencia nacional y se presentaba así mismo como conservador y católico. Esto para Castillo posiciona a Quintín Lame, en una ambigüedad entre un sentimentalismo indígena, nacional y religioso. Para Castillo, Lame no poseía los elementos de análisis sobre las relaciones de producción y de clase y su crítica se limitó a una mirada psicológica del colonialismo, entre la relación dominador/dominado, porque era un personaje entre dos mundos, el mundo de los indios y el mundo de los blancos.¹⁷²

Este análisis también lo comparte Bonilla, quien va más allá, concluyendo que la derrota del movimiento Lamista se debe a que Lame poseía una “mente mestizada”, tal vez porque le faltaba experiencia en la vida comunitaria, rechazaba el racismo pero defendía las leyes, la religión y la nación. Esto conllevaba que buscara negociar con los partidos políticos

¹⁷¹ VASCO, Luis. **Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002. P. 243-357

¹⁷² CASTILLO, Gonzalo. Manuel Quintín Lame: Luchador e intelectual indígena del siglo XX. In: **Lame Manuel Quintín. Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas**. Cali: Biblioteca del Gran Cauca. Universidad del Valle y Universidad del Cauca, 2004. p. 13-50.

(liberal y conservador) idealizando la vía legalista. Para Bonilla, Lame nunca logro una unidad y su movimiento callo en un caudillismo e indigenismo que en realidad buscaba la integración del indígena a la nación.

Esta situación no solo se debía a la personalidad de Lame, sino también se definía en la época y la comunidad que enfrento. Según Bonilla, los Nasa en las primeras décadas del siglo XX estaban diezmados y divididos entre liberales y conservadores, comuneros y terrajeros, ósea con y sin tierras; además, los cabildos también se dividieron entre lamistas y antilamistas a merced de la intervención de actores externos que amplían su capacidad de influencia como misioneros y hacendados. Para Bonilla la fuerza y debilidad de Lame yacía precisamente en ser intermediario entre este mundo indígena profundamente dividido y la opresión del mundo blanco.¹⁷³

Para Vasco, existen dos momentos históricos en el accionar de Quintín Lame, uno primero que llama de *liberación*, entre 1910-1920 marcado por la confrontación bélica, buscando la recuperación de tierras y la expulsión de los blancos y el otro desarrollado en su exilio en el Tolima desde 1922 hasta su muerte, definido como *Resistencia*, siendo su objetivo la restauración y reconocimiento de los Resguardos y cabildos Pijaos y luchando por intermedio de la ley 89 de 1890.¹⁷⁴ Según Vasco, el movimiento indígena colombiano en su mayoría se acomoda en esta última etapa de resistencia y participación democrática, al contrario muy pocos siguieron la lucha por la liberación tal como Lame lo propuso en su primera época en el Cauca.

Para Rappaport, más allá de las causas o consecuencias de su derrota, Lame y el movimiento que lidero indudablemente influencia el marco y los procesos de resistencia que posteriormente las organizaciones indígenas del Cauca desarrollaron.¹⁷⁵ Esta influencia, sin duda está enmarcada en sus dos figuras más reconocidas y a su vez la ruptura entre ellos, Quintín Lame y su amigo José Gonzalo Sánchez, que oficiaba como su secretario.¹⁷⁶

¹⁷³BONILLA, Víctor Daniel. **Historia política de los Paeces**. Bogotá: Ediciones Colombia Nuestra, 1982 [1972]. p. 98-100.

¹⁷⁴VASCO, Luis. **Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002. p. 357-372.

¹⁷⁵RAPPAPORT, Joanne. Manuel Quintín lame hoy. In: **Lame Manuel Quintín. Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas**. Cali: Biblioteca del Gran Cauca. Universidad del Valle y Universidad del Cauca, 2004. p. 51-101.

¹⁷⁶En 1926 Sánchez, junto con otros lugartenientes del movimiento Lamista como Eutiquio Timotè, y Jacobo Prías Alape se acercarían al socialismo revolucionario y luego engrosarían al naciente

Lame y Sánchez podría concebirse como intelectuales orgánicos como lo propone Rappaport siguiendo la obra de Gramsci. Sin embargo, más allá de estas dos figuras y sus diferencias nos interesa ver como su propuesta se desarrolló en la memoria y la lucha indígena, a partir de lo que define Rappaport como interculturalidad, es decir “La reinterpretación de ideas externas encaminadas a la construcción de una propuesta política.”¹⁷⁷

Lame, según Rappaport desde el análisis de su libro, es un intelectual usando la interpretación de su investigación bibliográfica para argumentar ideas de liberación convincentes. Así, lo configura como “intelectual orgánico”, sus ideas en pro de la organización interna de los indígenas proponían la construcción del poder que deviene del conocimiento del deber y los derechos a través del estudio legal, la unión comunitaria y el objetivo general de la liberación indígena.

Ósea, la lucha de Quintín se basa en la reapropiación de las formas coloniales de dominación para resistir y subvertir el orden; además, esta reapropiación se basa en su misma personalidad o subjetividad que los instalaba en dos mundos, un pie en el mundo de los blancos y el otro en el mundo de los indígenas. Esta misma situación podía analizarse en su amigo de lucha Gonzalo Sánchez, que por su vinculación con el partido comunista y las ideas leninistas y estalinistas lo alejo de Quintín Lame, pero lo llevo hacer otro análisis de la liberación indígenas desde la lectura de la lucha de clases.¹⁷⁸

Partido Comunista en 1930, del que Timoté sería su candidato presidencial y en el que José Gonzalo Sánchez ocuparía un alto puesto en su comité central hasta el momento de su asesinato en 1952. Como forma de lucha impulsarían la formación de ligas agrarias en las que se disolverían los indígenas y campesinos. VEGA CANTOR, Renán. Manuel Quintín Lame y la lucha por la recuperación de las tierras indígenas en el departamento del Cauca y Tolima. In: **Gente muy Rebelde. Protesta popular y Modernización capitalista en Colombia**. Vol. 2. Indígenas, campesinos y protestas agrarias. Bogotá: Pensamiento Crítico, 2002 p. 88-102

¹⁷⁷RAPPAPORT, Joanne. “Manuel Quintín lame hoy”. In: **Lame Manuel Quintín. Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas**. Cali: Biblioteca del Gran Cauca. Universidad del Valle y Universidad del Cauca, 2004. p. 51-101.

¹⁷⁸ En realidad, hay muy poca investigación sobre la figura de Gonzalo Sánchez más allá de lo expuesto por Bonilla y Pineda, sobre su viaje a Moscú para participar en el partido comunista, su vuelta al Cauca para crear sindicatos agrarios y ligas campesinas invitando a los indígenas hacer parte del partido, y finalmente su persecución y asesinato en 1952 tras una revuelta y ser sindicado de Comunista. Para Bonilla, Sánchez solamente busco llevar las ideas del partido a los indígenas caucanos, procurando competir con los partidos tradicionales, alejándose de los modos de organización de los mismos, tal vez Sánchez siendo el mismo indígena reprodujo la mirada colonialista y reduccionista de la izquierda latinoamericana frente a las luchas indígenas. BONILLA, Víctor Daniel. **Historia política de los Paeces**. Bogotá: Ediciones Colombia Nuestra, 1982 [1972]. p. 145.

Lame, quiso reunificar los cabildos y volver instalar la figura del cacicazgo y el cacique, ampliarlo y desde allí negociar con los partidos tradicionales ósea el gobierno nacional para quebrar los poderes locales que mantenían la explotación y subordinación de los indígenas caucanos. Sánchez, tal vez por su adopción de la ideología comunista, no tuvo en cuenta las formas tradicionales indígenas, veía imposible la consecución de la liberación indígena por sí sola, ya sea por la cooptación y división de los cabildos, y dedico a crear una conciencia de clase: Indígenas junto a campesinos y obreros en la lucha del proletariado. Estas dos líneas de acción, marcaron no solamente la memoria de las luchas indígenas del pasado, sino tal vez sus tensiones, contradicciones y proyecciones en la emergencia del posterior movimiento indígena caucano en la segunda mitad del siglo XX.

Estos dos líderes indígenas, sus acciones, discursos y propuestas políticas entre la liberación y la resistencia, se instala en esa fase difusa que Bonfil Batalla analiza como el contacto interétnico.¹⁷⁹ No obstante, en situaciones de contacto interétnico, específicamente cuando las relaciones entre los grupos son asimétricas, o sea de dominación y sujeción; los elementos culturales tanto propios como ajenos, y según la posibilidad decisión sobre ellos determinan cuatros tipos de cultura: autónoma, apropiada, enajenada e impuesta.¹⁸⁰

Los elementos culturales presentes en la vida de un determinado grupo, varían en el proceso histórico. Así podemos comprender que en el caso de los intelectuales indígenas caucanos los elementos propios y ajenos han variado desde lo que sería su memoria colectiva y sus tradiciones (cacicazgos) y los elementos ajenos serian aquellos incorporados e impuestos, externos a su tradición. No obstante, en el caso de la lucha por resistir se apropian, inclusive más que apropiar se subvierten. Es el caso caucano, donde en realidad la misma tradición apropiada parte de elementos impuestos por la colonización, como el Resguardo y el cabildo, la ley 89 de 1890, como categorías impuestas pero adaptados a la cultura autónoma, si se puede hablar de cultura autónoma.¹⁸¹

¹⁷⁹Bonfil Batalla, propone desde una perspectiva teórica que él define como control cultural, y que sería “el sistema según el cual se ejerce capacidad social de decisión sobre elementos culturales que posibilitan las acciones sociales” BONFIL BATALLA, Guillermo. La teoría del controle cultural en el estudio de procesos étnicos. México: Universidad de Colima, **Revista Estudio sobre las Culturas Con-temporáneas**, volumen IV, N°12, pp.165-204, 1991.

¹⁸⁰ BONFIL BATALLA, op.cit., p 173, nota 175.

¹⁸¹ Para Bonfil un grupo étnico es aquel que posee un ámbito de cultura autónoma, a partir del cual define su identidad colectiva y hace posible la reproducción de sus límites, en tanta sociedad diferenciada, genera un espacio de cultura apropiada. Sin embrago, las decisiones del grupo étnico.

Las estrategias de los líderes indígena del siglo XX representaron dos formas de lucha indígena, (Lame y Sánchez) una basada en la defensa de la tierra y sus formas de organización como el cabildo o el cacicazgo. Y la otra, en relación a un proyecto nacional revolucionario, en alianza con un partido político de izquierda y los sectores sociales que representaba: obreros y campesinos. Aunque, estas dos memorias de lucha configuraron la representación del indio luchador y revolucionario, en medio de una tensión permanente entre lo tradicional y lo moderno evolucionando en las décadas siguientes, nunca lograron unificar las comunidades indígenas ya divididas por elementos externos a su cultura, y caen diluidas bajo la violencia partidista que azota la Colombia rural en las siguientes dos décadas.¹⁸²

Con la llegada de un gobierno netamente conservador en 1946, Colombia entra en uno de los periodos más oscuros de su historia, lo que se conoce como la época de la Violencia. La lucha política entre liberales y conservadores se transforma en una guerra civil, tras el asesinato del candidato liberal a la presidencia Jorge Eliecer Gaitán: el 9 de abril de 1948 llevando la confrontación bipartidista al campo colombiano.¹⁸³

Bonilla, señala como en este periodo la lucha política entre conservadores y liberales, fue una excusa para acabar con los indígenas caucanos y hacerse definitivamente con sus tierras, acusados por el gobierno conservador del Cauca como liberales y comunistas.¹⁸⁴

Sus dimensiones y límites son más bien un patrimonio heredado, resultado y expresión de un tiempo histórico, que presupone un momento previo de autonomía cultural, una unidad política autónoma, luego de un periodo histórico de cristalización. BONFIL BATALLA, op.cit., p. 175, nota 155.

¹⁸² Según Joanne Rappaport, las luchas impulsadas por Manuel Quintín Lame, durante la década de 1930, fueron debilitadas por el surgimiento de la violencia que afectó profundamente la vida indígena en los resguardos,¹⁸² tanto como afectó a la sociedad nacional en general. RAPPAPORT, Joanne. “Manuel Quintín lame hoy”. In: **Lame Manuel Quintín. Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas**. Cali: Biblioteca del Gran Cauca. Universidad del Valle y Universidad del Cauca, 2004. p. 51-101.

¹⁸³ El 9 de abril es asesinado en pleno centro de Bogotá el líder liberal y candidato a la presidencia Jorge Eliecer Gaitán, causando el famoso “bogotazo”, y la multitudinaria protesta a nivel nacional. Rápidamente esto se fue desarrollando en las zonas rurales, agudizando el conflicto en un clima de emergencia de las primeras guerrillas liberales y campesinas. MOLINA Gerardo. **Las ideas liberales en Colombia**. Vol. 2. Bogotá: Tercer Mundo. 1986 [1974] p 232.

¹⁸⁴ Para Bonilla la memoria de resistencia de los Paeces hicieron que décadas después se incorporaran a los movimientos de autodefensa liberales, que luego se convertirían en las guerrillas liberales en la época de la Violencia, siendo claramente una contradicción histórica, pero significando el grado de división que lograron los partidos tradicionales colombianos en los territorios indígenas y en el campo en General. BONILLA, Víctor Daniel. **Historia política de los Paeces**. Bogotá: Ediciones Colombia Nuestra, 1982 [1972]. p. 121.

Los Nasa, principalmente fueron arrinconados y perseguidos. Por otro lado, según la narración de Muelas para la década de 1940, los guámbianos se encontraron divididos entre liberales y conservadores. La división fue el efecto de las alianzas políticas entre los hacendados que recibieron el pago de terraje, y los administradores de las haciendas, que en algunas ocasiones eran indígenas. Lo anterior, determinó por el terror de la violencia las lealtades y pertenencias políticas de los cabildos hacia los partidos tradicionales.

Muelas, indica como los cabildantes apoyaron el partido liberal, que convocó a la comunidad con la promesa del reconocimiento de los resguardos. Promesa que nunca se cumplió, no obstante, conllevó a varios gobernadores indígenas a apoyar ese partido. A pesar del despojo y la violencia, para Muelas los indígenas guambianos mantuvieron la consciencia de la existencia de los resguardos, de los títulos coloniales y de la legitimidad de los mismos, bajo el amparo de la Ley 89 de 1890.¹⁸⁵

Es importante señalar que esta categoría de cabildos y la figura del gobernador siempre significó una instancia de autoridad y representación de los intereses de los indígenas caucanos, representaban poder de decisión sobre la administración del territorio, y aunque cooptados en su mayoría, o restringidos y limitados su posibilidad de existencia; significó la posibilidad de decisión política como cultura autónoma sobre su territorio como lo definiría Bonfil Batalla. Pero, en otro sentido, contradictoriamente el cabildo apropiado desde la dominación en diferentes épocas históricas; pues significaba control cultural y político para los agentes externos, en la época de la violencia serían los partidos políticos que vieron en ellos la posibilidad de conseguir votos. Como lo interpretan Muelas y Bonilla, la figura histórica de autonomía como el cabildo y las autoridades indígenas que lo representan, estuvieron mediados en esa contradicción y tensiones por el control cultural.

Volviendo a Navarrete en su interpretación sobre las complejas relaciones entre categorías étnicas (Cabildo, Resguardo, autoridad indígena, ley 89 de 1890) e identidades colectivas. El caso del Cauca colombiano, advierte que los indígenas tuvieron que aferrarse cada vez más a las categorías étnicas impuestas para poder sobrevivir; las interpretaron y apropiaron volviéndose figuras que representaban un grado de autonomía en contextos contradictorios y violentos más complejos.

¹⁸⁵ MUELAS HURTADO, Lorenzo. **La fuerza de la gente: Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía-Colombia**. Bogotá: ICANH, 2005. p. 134-142.

Frente nacional y la reforma agraria.

Tras la oleada de confrontaciones interpartidistas que generaron la guerra civil a finales de la década de 1940, agudizado con el asesinato de Jorge Eliecer Gaitán en 1948, y luego de la implementación del gobierno militar por el general Rojas Pinilla entre 1953 y 1957 con el objetivo de pacificar y acabar con la subversión en el campo colombiano.¹⁸⁶ Colombia entró en un periodo de alternancia de poder por parte de los dos partidos tradicionales, conocido como el Frente Nacional (1958-1974).¹⁸⁷ Esta coalición bipartidista supuso la repartición de poder por cerca de 16 años, y se basó en una política de sucesión y paridad, es decir alternar el mandato presidencial cada 4 años entre un candidato liberal y un conservador, y mantener el mismo número de cargos (congreso, ministerios) en el Estado para ambos partidos.¹⁸⁸

Para el historiador Jonathan Hartlyn, este régimen de poder político bipartidista en realidad significó dos intenciones: Primero establecer un silencio y olvido frente a las responsabilidades políticas que desencadenó la guerra civil en las dos décadas anteriores. Y, por otro lado, generar la exclusión política de otros sectores populares e ideológicos, incluyendo exmilitares que había conformado representación política luego de la dictadura

¹⁸⁶ Tras la Guerra civil y la imposibilidad del Estado de acabar con la crisis, el 13 de junio de 1953 se produjo el golpe militar por parte del General Rojas Pinilla, con esto se esperó que la presencia militar lograra acabar con la subversión y pacificara el país, para devolverle a la élite el control, sin embargo, la dictadura militar significó represión por parte del ejército motivando las aspiraciones de autonomía política frente a los partidos tradicionales para perpetuarse en el poder. VAZQUEZ CARRIZOSA, Alfredo. **Historia Crítica del Frente Nacional**. Bogotá: Ediciones Foro Nacional por Colombia: 1992. p. 63-77

¹⁸⁷ En 1957 finaliza el mandato el General Rojas Pinilla, asumiendo el poder la Junta militar, firmando un acuerdo para que se implementará la democracia representativa, a su vez el expresidente Alberto Lleras Camargo viaja a España para encontrarse con Laureano Gómez y firmar en el balneario español de Benidorm el pacto de coalición bipartidista. La junta militar convocó a un plebiscito nacional para reformar la constitución eliminando el régimen pluralista e instalando el régimen bipartidista a o de condominio. VAZQUEZ, op.cit., p. 95, nota 182.

¹⁸⁸ Este acuerdo entre los representantes más visibles de ambos partidos, Laureano Gómez como conservador y Alberto Lleras Camargo por el liberal repartieron las instituciones del Estado y alternarse consensuadamente el gobierno durante 16 años, así Lleras Camargo (liberal) 1958-1962. Guillermo León Valencia (conservador) 1962-1966. Carlos Lleras Restrepo (liberal) 1966-1970 y Misael Pastrana Borrero (conservador) 1970-1974. VAZQUEZ, op.cit., p. 95, nota 182.

militar.¹⁸⁹ Esto quiere decir que en realidad la elite colombiana representada en sus dos partidos, temieron que los militares se perpetuasen en el poder, instalándose estos, inclusive después como importantes opositores al régimen bipartidista en la figura del ya retirado teniente coronel Rojas Pinilla y su partido político la ANAPO, junto a los reductos del gaitanismo, convertido en el Movimiento Radical Liberal MRL.¹⁹⁰

Además, el frente nacional desvirtuó la responsabilidad de ambos partidos en la falta de control político que configuro la violenta guerra civil, justificando tales hechos, (como la muerte de Gaitán) en una intervención comunista o de izquierda radical en las esferas de poder y el campo colombiano.¹⁹¹ El frente nacionalismo significo la exclusión política de otros sectores y acentuó la falta de legitimidad de la aparente democracia conllevando un sistema político clientelista y poco representativo. La mirada crítica de la sociedad civil y la movilización social de obreros, campesinos y sobre todo estudiantes de clase media urbano buscando participación política se radicalizo hasta el punto de desencadenar durante este periodo el surgimiento de las diversas guerrillas insurgentes.¹⁹²

¹⁸⁹ HARTLYN, Jonathan. El establecimiento del Frente Nacional. In: **La política del régimen de coalición. La experiencia del frente nacional en Colombia.** Bogotá: Tercer Mundo editores, 1993 p. 79-101.

¹⁹⁰ Para Pecaú, la Alianza Nacional Popular –ANAPO- en cabeza de Gustavo Rojas Pinilla y el Movimiento Revolucionario Liberal –MRL, dirigido por Alfonso López Michelsen, en realidad más que oposición su tarea era funcional al régimen bipartidista ya que canalizaba los descontentos y ánimos de protesta lo que llama el como una “*Formula consociacional*”. Esto es claro cuando en 1966. López gana las elecciones en cabeza del MRL, para luego adherirse al partido liberal y hacer parte del frente nacional, esto fue concebido por muchos de sus militantes como traición, dando pie a la formación e incorporación a otros grupos más radicales o de corte más popular. PECAUT, Daniel. **Crónicas de cuatro décadas de política colombiana.** Bogotá: Editorial Norma, 2006. p. 13-65.

¹⁹¹ La elite partidista configuro la hipótesis que la muerte de Gaitán fue debido a una conspiración comunista, que además de cubrir las responsabilidades en el desencadenamiento de la violencia en relación a sus enfrentamientos políticos públicos exacerbados y sectarios, justifico la persecución hacia los grupos campesinos organizados, Esta hipótesis fue impuesta desde el Tiempo, diario oficialista de la derecha en Colombia. AYALA, Cesar Augusto. **Exclusión, Discriminación y Abuso de poder en El Tiempo del Frente Nacional.** Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008. p. 234.

¹⁹² En 1964 surge el Bloque sur que luego se nombrarían como Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia FARC y que aglutinaba los grupos comunistas sobrevivientes de la década anterior. Entre 1964 y 1967 surge el Ejército de Liberación Nacional ELN inspirado en la revolución cubana. El Ejército Popular de Liberación configurado desde la experiencia China. Para la década de 1970 surge el Movimiento 19 de abril o M19, una guerrilla urbana formada por disidentes de la FARC y el partido político ANAPO y alineada al movimiento estudiantil. CHAPARRO, Juan Carlos. Una larga historia de confrontaciones armadas. In: **El ocaso de la Guerra. La confrontación armada y los procesos de paz en Colombia.** Bogotá, Universidad del Rosario. p. 9-36.

No obstante, en los primeros mandatos el frente nacionalismo se propuso una serie de reformas sociales y económicas en el sector rural colombiano, lugar donde más se había sentido la violencia en la década de 1950. Amparado en la Ley 135 de 1961, el país entró en un proceso de reforma agraria que buscó resolver la crisis rural del campo, marcada por la alta concentración de la tierra y una baja mano de obra agrícola. Así, se centró en la redistribución de la tierra atacando la improductividad de los latifundios, titulando Unidades Agrícolas Familiares o UAF mediante la repartición de tierras y la colonización de baldíos o tierras libres, además creando una política de modernización rural (en vías de acceso y productividad) para estimular la producción y restaurar los mercados internos.¹⁹³

En un contexto de disputa por el acceso a la tierra, y tras la expulsión de terrajeros de las haciendas, la crisis de los ingenios de caña de azúcar que también expulsaba a trabajadores asalariados en su mayoría negros en el norte del Cauca y la proliferación de colonos que buscaban nuevas tierras después de la violencia de la década de 1950; desencadenó una movilización social alrededor del problema de la tenencia de la tierra para lo cual el gobierno intentaba atenuar con la creación y el apoyo de sindicatos y cooperativas a través del Instituto Colombiano para la Reforma Agraria INCORA ¹⁹⁴

No obstante, el impulso y la necesidad e implementación de estas reformas, hay que analizarlas también desde el contexto regional e internacional.¹⁹⁵ En América latina, esta época era de alta movilidad social y política, que incidió de manera directa o indirecta en las

¹⁹³ Los cuatro objetivos de la ley para hacer una transformación de la estructura agraria eran: 1. Impedir la extensión de los latifundistas sobre las tierras baldías. 2. Ampliar la pequeña y mediana propiedad con base en la expropiación o la extensión del dominio de tierras incultas o inadecuadamente explotadas. 3. Fortalecer dentro del campesinado las unidades productivas familiares. 4. Impulsar un modelo de desarrollo agrario de tipo *farmer*. MUNERA Ruiz Leopoldo. **Rupturas y continuidades. Poder y movimiento popular en Colombia 1968-1988**. Bogotá. IEPRI-Universidad Nacional de Colombia, CEREC. 1998. p. 242.

¹⁹⁴ El Instituto Colombiano para la Reforma Agraria (INCORA) patrocinó y conformó cooperativas de campesinos para estimular la producción y apoyar con tecnología y conocimiento a través de profesionales agrónomos, ingenieros forestales, médicos veterinarios, etc. FAJARDO, Darío. Estudio sobre los orígenes del conflicto social armado, razones de su persistencia y sus efectos más profundos en la sociedad colombiana. In: **Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia. Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas**. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2015. p.1-55.

¹⁹⁵ A nivel internacional la Guerra fría confrontó, desde 1945 hasta la caída del muro de Berlín en 1989, dos modelos sociales, políticos y económicos: el modelo capitalista encabezado por Estados Unidos, y el comunista liderado por la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), Esto se une a la crisis de mayo del 68 en Francia, donde surgen diferentes movimientos sociales.

reivindicaciones por el derecho a la tierra y mejorar las condiciones del campesinado latinoamericano.¹⁹⁶ Este proceso político y movilización en el continente latinoamericano fue respondido por el entonces presidente norteamericano John F. Kennedy en su programa “Alianza para el progreso” para promover el desarrollo económico de la región, manteniendo la hegemonía y el control del continente a través de programas sociales y económicos; y con ello detener la avanzada comunista representando en el triunfo de la revolución cubana, esta era la otra cara de la moneda del reformismo agrario latinoamericano.¹⁹⁷

En el caso colombiano y luego de la época de la guerra civil en el campo, los objetivos de la reforma agraria buscaron cierta modernización y estabilidad política y social del campesinado. No obstante, como lo señala Múnera esto no fue fácil por el poder político y económico de los terratenientes locales, enfrentándose con las negociaciones políticas y el clientelismo de la burocracia frente nacionalista.¹⁹⁸ Perry demuestra que en realidad los limitantes de la reforma agraria no solo significó su fracaso, sino por el contrario atenuó aún más la alta concentración de la tierra, la productividad de la misma, configurando un panorama aún más complejo para las familias campesinas, y los pequeños y medianos cultivadores, supuestamente beneficiarios del programa.¹⁹⁹

¹⁹⁶La influencia de la revolución cubana que animó a los sectores de izquierda de otros países latinoamericanos para organizarse en búsqueda de la revolución. la teología de la liberación que se creó en Europa, pero se desarrolló en América Latina. La teoría de la dependencia que sirvió de marco de análisis de la condición de dependencia que tenían los países subdesarrollados. La educación popular presentada por el brasileño Paulo Freire, la aparición del Movimiento de los Trabajadores Rurales sin tierra MST en Brasil siendo referente de organización campesina en América y el mundo.

¹⁹⁷Según Santiago Perry la intervención de Estados Unidos en las políticas agrarias en Colombia fue evidente en la década de 1960 a través de préstamos crediticios con altas tasas de interés, esto se oficializó con la imposición del programa norteamericano bajo la máscara de un proyecto social y económico que detendría el auge de la revolución socialista en el campo latinoamericano; Perry plantea que en realidad “Alianza para el progreso” buscaba garantizar la apertura de los mercados para los excedentes de la agricultura a gran escala norteamericana, después del equilibrio económico europeo; y sobre todo establecer el monopolio de agroquímicos provenientes de Estados Unidos. Esto lo demuestra el autor en el contrato y procedimientos del INCORA en el campo colombiano. PERRY, Santiago. **La crisis agraria en Colombia 1950-1980**. Bogotá, El Ancora Edit. 1983, p. 97-164.

¹⁹⁸ MUNERA Ruiz Leopoldo. **Rupturas y continuidades. Poder y movimiento popular en Colombia 1968-1988**. Santa fé de Bogotá. IEPRI-Universidad Nacional de Colombia-CEREC. 1998. P. 242.

¹⁹⁹ Para Perry la reforma agraria colombiana en realidad favoreció los intereses de la clase terrateniente y la economía norteamericana: “Financiación y asesoría externa a altos costos, compra de tierras a buenos precios a los terratenientes a pesar de no ser los verdaderos propietarios, siembra de cultivos exóticos para el consumo estadounidense, endeudamiento y ruina de los campesinos “beneficiarios” conforman una radiografía perfecta de la Reforma Agraria”. PERRY, op. cit., p. 115, nota 193.

Sim embargo, los efectos de esta precaria reforma agraria se pueden apreciar en un resurgimiento de las luchas campesinas e indígenas, diezmadas en la época de la violencia, agrupadas ahora en una serie de organizaciones modernas como sindicatos y cooperativas, como base para la creación de empresas comunitarias, acompañadas y reconocidas por el mismo Estado. En este contexto podemos entender el despertar del movimiento indígena caucano y colombiano en la década de 1960.

La emergencia del Movimiento indígena Caucaño y la creación del CRIC.

Para Bengoa: “Las reformas agrarias, tanto en su versión desarrollista como en la revolucionaria, no asumieron al campesinado indígena en su carácter de indígena. Se lo percibió simplemente en su aspecto social y no en su aspecto étnico.”²⁰⁰ En el caso específico colombiano el intento reformista de la vida rural y la relación con las comunidades indígenas es más complejo, y en realidad supuso un conflicto para los indígenas y a su vez una oportunidad. En este sentido Bengoa señala: “Como es bien sabido, en los grandes movimientos campesinos de los años sesenta no hubo indígenas. (...) para la izquierda latinoamericana los asuntos étnicos no entraban en su categoría de análisis”²⁰¹, contrastando esta afirmación, podemos señalar que en la precaria reforma agraria colombiana si hubo una relación estrecha entre el movimiento indígena, el campesino y la izquierda en su versión partidista. Aunque dicha relación estuvo marcada por tensiones, conflictos, inclusive rupturas en determinadas etapas, fue evidente sus vínculos políticos para enfrentar y dinamizar los cambios rurales que se suponía implantaba el gobierno, en este contexto particular emerge el moderno movimiento indígena caucano.

Así, en 1964 indígenas Guambianos y Nasa principalmente, crean el Sindicato Oriental del Norte del Cauca, afiliado a la Unión de Trabajadores del Cauca UTC y a la Federación Agraria Nacional FANAL, organizaciones campesinas quienes asesoraron el

²⁰⁰ BENGUA, José. **La emergencia indígena en América Latina**. México: Fondo de Cultura Económica, 2000. P. 251-252.

²⁰¹ BENGUA, op.cit., p. 251-252, nota 196.

sindicato.²⁰² Posteriormente, desde la experiencia del Sindicato emerge la cooperativa “Las Delicias” y la posibilidad de la compra de la hacienda San Fernando.²⁰³ La creación de estas empresas comunitarias, además de buscar mejorar las condiciones económicas de los indígenas caucanos, también posibilitó puntos de referencia y unión para organizar las luchas históricas por la recuperación de la tierra y el no pago de terraje.²⁰⁴

Como lo afirma sus propios fundadores indígenas, los efectos de la incitativa gubernamental en transformar las condiciones de servidumbre y el modelo hacendatario supuso un problema para las familias indígenas expulsadas de las haciendas: aumentó la presión sobre las tierras comunales, causando aún más confinamiento y conflicto por la tierra entre las comunidades.²⁰⁵ Efectivamente los indígenas sin tierras, buscaron ayuda al resguardo, pero este no podía o bien por la falta de tierras, o bien por qué no podían aceptar la figura de la Unidad Agrícola Familiar (UAF), ya que esto iba en contra de la propiedad colectiva. Estas familias indígenas sin tierras, considerando que la mejor forma de resolver la situación era la ampliación de los resguardos, con lo cual se dispusieron a presionar al

²⁰² Como lo señala Manuel Trino Morales, uno de sus fundadores, el objetivo inicial del sindicato fue apoyar y proteger la producción y venta agrícola indígena en los municipios, ya que los intermediarios y comerciantes se aprovechaban y engañaban a los indígenas. El sindicato instauró un control y protección sobre el comercio y venta de sus productos como maíz, leche, papa entre otros. quienes ejercían el control eran los mismos indígenas identificados con un bastón y un carné de pertenencia al sindicato. GROS, Christian y MORALES, Trino. **¡A mí no me manda nadie! Historia de vida de Trino Morales.** Bogotá: ICANH 2010. p.99

²⁰³ Según Lorenzo Muelas, la compra de esta hacienda fue la primera recuperación de tierras del Resguardo guambiano conocido como el Gran Chimán, desde la empresa comunitaria y el Sindicato y aunque se hizo por vía de la compra de tierras, tras un crédito de la Caja Agraria significó un logro para la lucha indígena que volvía organizarse. MUELAS HURTADO, Lorenzo. **La fuerza de la gente: Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía-Colombia.** Bogotá: ICANH, 2005. p. 422-426.

²⁰⁴ MUELAS, op, cit., p. 425, nota 199.

²⁰⁵ Morales recuerda que cuando llegó el INCORA al Cauca, en 1961, proponían ampliar los resguardos, pero titulando de forma individual, atacando a los Cabildos y la propiedad colectiva de los resguardos. El problema radicó en que los que mantenían una relación como terrajeros o arrendatarios con los hacendados eran expulsados de las haciendas. Esta expulsión ocurrió porque, según la ley de la reforma agraria, si se encontraba estos trabajadores en grandes haciendas, teniendo derecho a su tierra propia, los funcionarios del Ministerio de Agricultura podrían adjudicarles UAF. Sin embargo, los hacendados prefirieron, lógicamente expulsar a los indígenas, antes que ceder una parte de sus tierras. Las expulsiones ocurrieron de forma arbitraria sin ninguna indemnización. GROS, Christian y MORALES, Trino. **¡A mí no me manda nadie! Historia de vida de Trino Morales.** Bogotá: ICANH 2010. p. 80-88.

Estado (INCORA) configuraron una movilización basada en recuperar la tierra, amparados en la ley 89 de 1890 y los procedimientos de la reforma agraria.²⁰⁶

No obstante, los funcionarios del INCORA, los campesinos, inclusive indígenas no conocían la ley 89 y algunos cabildos no entendían o no querían entender los efectos de la reforma. Por lo cual, y tomando como sede la hacienda San Fernando, Morales señala como empezó una capacitación política y organizativa “presionando, educando y tomado conciencia” acerca de la reforma agraria, la ley y sobre todo las luchas ancestrales por la tierra.²⁰⁷

Nuevamente observamos como las estrategias de control cultural, político y económico, que se suponía desde el Estado-nación son reapropiadas por las tácticas de la movilización social en especial de carácter étnico en el Cauca. En este proceso fueron acercándose diversos líderes indígenas que venían de las luchas de la disidencia liberal como por ejemplo Juan Gregorio Palechor,²⁰⁸ o las luchas de los terrajeros guámbianos en el sur del Cauca como Julio Tunubalá, Lorenzo Muelas y Javier Calambas;²⁰⁹ además, los nuevos liderazgos que surgían de las relaciones con la organización campesina, el caso por ejemplo de Manuel Trino Morales. Esta dirigencia indígena fue dándole forma al resurgimiento de un movimiento indígena caucano que se apoyaba en las nuevas organizaciones modernas (sindicatos y cooperativas) iniciando una militancia política alrededor del conocimiento de la ley 89 de 1890 y la memoria de las luchas de sus líderes del pasado como Juan Tama, Quintín Lame y Gonzalo Sánchez.

²⁰⁶ Esta presión se basó en solicitar al Estado los títulos coloniales de las tierras usurpadas por los terratenientes del Cauca, y resolver el problema de los terrajeros expulsados que iba en crecimiento. Según Morales, tras las demoras y falta de claridad y conocimiento del INCORA, el sindicato actuó de forma autónoma y se dispuso a investigar y recopilar esos documentos que demostraran la propiedad colectiva de las tierras despojadas, llevándolos a decidir recuperar la tierra, comprándola desde la cooperativa y tener una propia sede. Con el fortalecimiento y crecimiento del sindicato y la cooperativa, Morales indica que surgió la idea la compra de tierra y tras un préstamo de la Caja Agraria decidieron comprar la finca de San Fernando, predio que pertenecía al antiguo resguardo de Guambia. Así a través, de la Cooperativa “Las Delicias” pudieron adquirir la sede principal para las reuniones y capacitaciones de los indígenas que se integraron al movimiento. MORALES, op. cit., p. 107-112, nota 193.

²⁰⁷ MORALES, op. cit., p. 113, nota 201.

²⁰⁸ JIMENO Myriam, PALECHOR Juan Gregorio. **Juan Gregorio Palechor. Historia de mi vida.** Bogotá: ICANH, Universidad Nacional de Colombia, 2006. p.65.

²⁰⁹ BONILLA Víctor. Resistencia y luchas en la memoria Misak. In: PEÑARANDA Daniel (Coordinador). **Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Resistencia y Memoria en el Cauca indígena.** Colombia: Centro de Memoria Histórica, Editorial Taurus, 2015.

El movimiento indígena en el departamento del Cauca, también se alimentaba de la influencia de colaboradores no indígenas o “agentes políticos externos” provenientes de las organizaciones campesinas, obreras e inclusive funcionarios del INCORA.²¹⁰ Estas experiencias poco a poco dieron la capacidad para objetivar una política de recuperación de tierras desde dos etapas iniciativas: La primera, desde la vía institucional por ejemplo: indagando y obteniendo los títulos coloniales de propiedad colectiva, o la búsqueda de tierras para comprar y ampliar los resguardos. La segunda, tomando las vías de hecho, lo que llamaban los terratenientes y campesinos: *Invasiones*, que los indígenas redefinieron, conceptualizaron y legitimaron como *Recuperaciones*.²¹¹

En estas particulares circunstancias históricas se puede entender el renacimiento de un movimiento indígena caucano en la segunda mitad del siglo XX y su participación en las movilizaciones campesinas tras los efectos de las políticas agrarias gubernamentales frente nacionalista de la década de 1960 y el surgimiento de las guerrillas insurgentes.²¹²

Consecuentemente, como lo advertimos anteriormente la implantación de tal reforma agraria fue compleja y tras varios intentos el gobierno de Lleras Restrepo se crea en 1970 la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) en el marco del primer congreso nacional de Usuarios Campesinos de Colombia realizado en el capitolio nacional en Bogotá, respondiendo a las demandas y luchas sociales de los sectores campesinos desde la década anterior y como estrategia para frenar la radicalización política de sus reivindicaciones.

²¹⁰ PEÑARANDA, Daniel. La organización como expresión de resistencia. In: PEÑARANDA Daniel (Coordinador). **Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Resistencia y Memoria en el Cauca indígena**. Colombia: Centro de Memoria Histórica, Editorial Taurus, 2015.p. 24-25.

²¹¹ Esta es una de las tensiones que marco la relación con las organizaciones campesinas, mientras para estos la idea era invadir y hacerse con la tierra para trabajarla como propiedad individual o familiar; para los indígenas se trataba de hacerse a la tierra como derecho, amparados en la ley 89 de 1890 y reivindicar la propiedad comunitaria de la misma a través de la figura del Resguardo. Esta diferencia en la forma de entender la relación y propiedad sobre la tierra aun permea las relaciones del MIC con otros sectores sociales, específicamente el campesino. Este punto lo analizaremos detenidamente en el siguiente capítulo.

²¹² Para Pizarro, estudioso de la emergencia de las luchas insurgentes en Colombia y Latinoamérica, el impacto del triunfo de las guerrillas cubanas fue acogidas por los diversos grupos insurgentes colombianos que surgen en la década de 1960, sobre todo por el Ejército de Liberación Nacional ELN. Sin embargo, nombrando estas como guerrillas de “primera generación” se configuraron desde la idea de focos de insurrección armada y basada en las experiencias pasadas de los grupos comunistas que se reactivaron y propagaron en la década de 1950, en pleno gobierno militar. PIZARRO, Eduardo. La insurgencia armada: Raíces y perspectivas. In: PEÑARANDA, Ricardo, SANCHEZ, Gonzalo. (com.) **Pasado y presente de la Violencia en Colombia**. Medellín, Universidad Nacional de Colombia y la Carreta Edit. 2007, p. 321-338.

Esta iniciativa del gobierno, sustentada en la base campesina constituyó un referente importante en los intentos por el cambio en la propiedad y redistribución de la tierra en Colombia. Además, en un primer momento la ANUC estuvo aliada con las propuestas frente nacionalistas, pero esto se transformó con la llegada del conservador Misael Pastrana Borrero a la presidencia (1970-1974). En este nuevo mandato las relaciones entre la ANUC y el gobierno se rompieron y en 1971 la ANUC se declaró autónoma del gobierno alineándose con la izquierda, principalmente el partido comunista.²¹³

Tras numerosas movilizaciones y protestas campesinas el gobierno de Pastrana suspendió cualquier distribución de tierras y estableció una contrarreforma.²¹⁴ La reappropriación del gobierno en alianza con gremios ganaderos, arroceros y bananeros, de grandes extensiones de tierra, a lo cual los campesinos e indígenas respondieron con las tomas de tierras por toda Colombia.²¹⁵ Esto conllevó a la represión estatal sistemática y al término de cualquier intento de reforma agraria sea desde el gobierno o la movilización campesina.²¹⁶

²¹³ Palacios señala como en la dirigencia de la ANUC, existía divergencias y disputas entre diferentes posturas de la izquierda que competían por hacerse con las bases de su organización y llevar sus objetivos al campo partidista. Estas divergencias se atenuaron más con la división de la ANUC, y el intento del partido comunista por hacerse con la organización a inicios de la década de 1970. PALACIOS; Marco. Legitimidad Elusiva. In: **Entre la legitimidad y la violencia. Colombia 1875-1994**. Bogotá: Editorial Norma, 2003, p. 237-282.

²¹⁴ En 1972 el gobierno acordó abandonar del todo los proyectos de reforma agraria, mediante las Leyes 4 y 5 de 1973, legalizó, más bien, una contra-reforma agraria, en el marco del “Acuerdo de Chicoral” MOLANO, Alfredo. Fragmentos de la historia del conflicto armado (1920-2010) In: **Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia. Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas**. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2015. p. 574-575.

²¹⁵ La organización campesina, desde la ANUC, radicalizó su postura al punto de exigir la legalización de las invasiones de tierras, la expropiación sin indemnización y la conformación de consejos de reforma agraria para dirigir la expropiación. El gobierno de Misael Pastrana respondió promoviendo la división de la ANUC al acusarla de infiltración comunista. La ANUC terminó fragmentada en la línea Sincelejo (anti-sistema) y la línea armenia (pro-gubernamental). El sector más radical conocido como «Línea Sincelejo», proclamó y sintetizó su accionar en dos lemas: “La tierra para quien la trabaja” y “tierra sin patrones”. Llevó a cabo más de 2.000 invasiones de tierra en todo el país entre 1971 y 1972 y organizando paros cívicos. MOLANO, Alfredo. Fragmentos de la historia del conflicto armado (1920-2010) In: **Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia. Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas**. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2015. p. 574-575.

²¹⁶ Para Molano el conflicto por la tierra es el verdadero origen de la violencia sociopolítica en Colombia. Señala que durante el periodo de la contrarreforma las invasiones que antes se negociaban, “fueron severamente reprimidas por la policía rural y se dio libertad a los terratenientes para organizar grupos armados por cuenta propia”. El Gobierno congeló el presupuesto de la ANUC, despidió a los

En este escenario nacional alrededor del conflicto por la tierra comienza a visibilizarse el moderno movimiento indígena colombiano (MIC). Las comunidades indígenas participaron junto a las campesinas en los procesos de lucha por las tierras, los indígenas andinos y sus modos de organización, fueron integrados en la ANUC (línea Sincelejo), al crear una secretaria indígena que representaría los intereses de las comunidades.²¹⁷ Dentro de este clima de tensiones entre la ANUC y el Estado, (el secretariado indígena pertenecía a la línea de Sincelejo) Trino Morales, siendo director y representante de dicha secretaria, señala cómo conoció a Gustavo Mejía quien organizó los indígenas y campesinos del Norte del Cauca, y a su amigo Juan Palechor otro importante líder indígena Yanacona. En ese encuentro, recuerda Morales, surgió la idea de conformar una reunión para invitar otras comunidades indígenas del Cauca, y autoridades pertenecientes a los cabildos que quisieran participar en el proceso de recuperación de tierras. Para lograrlo habría que conformar una organización propiamente indígena.²¹⁸

En febrero de 1971 se logró realizar la primera asamblea con el apoyo de la Federación Social Agraria FRESAGRO y la participación de indígenas sin tierras provenientes del norte y oriente del Cauca, de dónde provino el primer presidente Manuel Transito Gonzales, hermano de José Sánchez González el famoso indígena comunista quien luchó al lado de Quintín Lame. Cristhian Gros señala así la fecha de su nacimiento:

funcionarios más cercanos a las organizaciones campesinas, encarceló y persiguió los dirigentes de paros e invasiones. MOLANO, op.cit, p. 575, nota 210.

²¹⁷ Es importante señalar que en una versión simplista se ha declarado que el movimiento indígena caucano surge en el seno de las organizaciones campesinas creadas en la década de 1970, en realidad esto es mucho más complejo ya que las luchas indígenas y sus formas de organización modernas datan desde la década de 1960, y las relaciones con otros sectores campesinos u obreros inclusive pueden verse más atrás, desde la militancia de Gonzalo Sánchez con el Partido Comunista Colombiano. Para Manuel Trino Morales quien oficio como secretario o responsable de dicha secretaria, fue la ANUC, quien en realidad buscó las comunidades y dirigentes indígenas, que para entonces estaban ya organizados en torno a el Sindicato del Oriente Caucaño y la Cooperativa las Delicias, con cierta experiencia y reconocimiento. GROS, Christian y MORALES, Trino. **¡A mí no me manda nadie! Historia de vida de Trino Morales**. Bogotá: ICANH 2010. p. 129-133.

²¹⁸ Esta primera Asamblea se reunió por primera vez cerca de 200 indígenas caucanos y su demanda más fuerte fue el no pago de terraje, allí eligieron por primera vez una junta directiva y acordaron 5 puntos: 1. Exigir al INCORA, expropiación de haciendas que han sido de los resguardos, ampliación de los resguardos a través de la reforma agraria, modificación de la ley 89 de 1890 en la parte sobre minoría de edad, ya que se reconocían como colombianos y ciudadanos de la Republica. Participación de los indígenas en la modificación de esa ley y eliminación de la División de Asuntos Indígenas. Consejo Regional Indígena del Cauca. **Diez años de lucha, historia y documentos**. Bogotá: CRIC-Centro de Investigación y Educación popular, CINEP, 1981. P. 9-11.

El 24 de febrero de 1971, en Toribio, norte del departamento del Cauca, tuvo lugar una importante concentración a la que asistieron más de 2000 personas, entre campesinos, indígenas y obreros agrícolas, procedentes de un conjunto de parcialidades y veredas situadas en su gran mayoría en el norte y en el este del departamento. Esta reunión ocurre como consecuencia de una serie de acciones y de luchas por la tierra, sostenida por los terrajeros de Chiman en la región de Silvia, y de Credo en la de Caloto, así como de los fuertes conflictos sociales entre asalariados agrícolas (en su mayoría negros) y los productores de caña de azúcar, que desde comienzos de los años 70 tuvieron como escenario la fértil región de Corinto. De esta histórica concentración nace el CRIC.²¹⁹

Por decisión del comité, y por razones de seguridad ante el clima de represión hacia el movimiento campesino, el CRIC salió a luz pública en septiembre del mismo año, y tras una segunda asamblea, se realizó una marcha hacia la ciudad de Silvia, a dos horas de la capital Popayán.²²⁰ Allí se oficializó la creación del CRIC y se hizo énfasis en el problema de la tierra, la restauración de los resguardos y la unión entre indígenas comuneros ósea pertenecientes al resguardo e indígenas sin tierras o terrajeros. Se modificaron los puntos de la asamblea anterior, se eligió otro comité ejecutivo y una junta directiva compuesta por dos representantes de los cabildos que asistieron, sumándose delegaciones del sur y el centro del departamento del Cauca.²²¹

Los principios adoptados fundamentales fueron: UNIDAD, TIERRA Y CULTURA, respaldos por un “cuadro programático” de siete puntos que marcan la visión y accionar de la organización indígena ampliándose luego a nueve: 1. Recuperar las tierras de los resguardos. 2. Ampliar los resguardos. 3. Fortalecer los cabildos indígenas. 4. No pagar Terraje. 5. Hacer conocer las leyes sobre los indígenas y exigir su justa aplicación. 6. Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas. 7. Formar profesores indígenas.²²²

²¹⁹ GROS, Christian. **Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social**. Bogotá: Fondo Editorial CEREC, 1991.

²²⁰ Esta marcha según Morales se desarrolló en silencio y fue un acto público aceptado por la policía y el ejército sin embargo, algunos líderes hablaron en su propia lengua a pesar que estaba prohibido en actos públicos, “Ahí es donde nosotros le metimos la cara y hablamos de la creación del CRIC” Esto según Morales fue el inicio oficial y público del CRIC, no obstante manteniendo cierta semiclandestinidad para proteger a sus dirigentes más importantes, en el acto llegaron a haber 3.000 personas entre indígenas y campesinos. GROS, Christian y MORALES, Trino. **¡A mí no me manda nadie! Historia de vida de Trino Morales**. Bogotá: ICANH 2010. p. 137-142.

²²¹ Consejo Regional Indígena del Cauca. **Diez años de lucha, historia y documentos**. Bogotá: CRIC- Centro de Investigación y Educación popular, CINEP 1981. p. 9-13.

²²² Más adelante se adicionan: 8. Fortalecer las empresas económicas y comunitarias. 9. Defender los recursos naturales y ambientales de los territorios indígenas. Consejo Regional Indígena del Cauca.

Estos puntos adoptados por el CRIC mantienen en gran parte los postulados de Manuel Quintín Lame, que a la vez constituyen los centros reivindicatorios y de orientación del actuar de las comunidades y el movimiento indígena colombiano posteriormente.²²³

No obstante, como lo indica Morales, tuvieron que enfrentar las represiones violentas de los terratenientes, dirigidos no solamente hacia los indígenas sino al movimiento campesino que se movilizó en la época de la reforma agraria.²²⁴ La ANUC, se debilitaba por las constantes divergencias políticas en su seno, haciendo que mientras el movimiento campesino se desarticulaba, el indígena crecía. En este sentido, vale la pena preguntar: ¿Qué hizo que el movimiento indígena caucano tuviera cierto éxito y se consolidara como una organización independiente y autónoma frente a la organización campesina y los movimientos políticos tradicionales y de izquierda? Y además ¿Posibilitara la consolidación de una identidad étnica y la lucha por un territorio más allá de la identidad de clase y la disputa por la tierra como instrumento productivo?

La creación de la colectividad de colectividades como se reconoció al CRIC, congregando a diferentes organizaciones y comunidades indígenas caucanas representadas en consejerías primero y después desde los cabildos, fijo un antecedente organizativo importante entre los pueblos indígenas de Colombia. En las dos décadas recientes vimos como los indígenas fueron divididos por la política partidista tradicional conllevando a la desunión de sus comunidades, la desaparición de sus organizaciones generando conflictos al interior y tomando como vía por voluntad o por obligación la pertenencia a alguno de los dos

Diez años de lucha, historia y documentos. Bogotá: CRIC- Centro de Investigación y Educación popular, CINEP 1981.

²²³ Además de estos puntos, la organización también se dispuso a recoger, conocer y analizar denuncias y problemáticas indígenas a través de la Junta directiva del CRIC. Consejo Regional Indígena del Cauca. **Diez años de lucha, historia y documentos.** Bogotá: CRIC- Centro de Investigación y Educación popular, CINEP 1981.p. 9-13

²²⁴ Esta dinámica se fortaleció con la participación en la consecución del CENSO indígena en 1972 con asocio del DANE y el INCORA en el departamento, según el líder indígena, fue difícil al principio ya que en varias zonas fueron rechazados por los poderes locales terratenientes, políticos y la iglesia católica que atemorizaron los cabildos señalándolos de comunistas. Pero, en síntesis, el CENSO sirvió para que el CRIC se visibilizara, ampliando su influencia en otros cabildos del Cauca, además le otorgó legitimidad a las otras acciones políticas que se adelantaron como la recuperación de tierras. GROS, Christian y MORALES, Trino. **¡A mí no me manda nadie! Historia de vida de Trino Morales.** Bogotá: ICANH 2010. p. 148-150.

partidos Liberal o Conservador, haciéndolos padecer los rigores de la violencia en el campo colombiano.²²⁵

En esta nueva etapa, el movimiento indígena caucano desde el CRIC busca recomponer las autoridades tradicionales (cabildos) y se reorienta hacia la lucha contra el despojo de sus tierras, teniendo como objetivo la recuperación y ampliación de los resguardos aún vigentes, tomando como discurso la unidad y lucha por la autonomía.²²⁶

Para el historiador Colombiano Mauricio Archila, el movimiento indígena caucano es de carácter diverso y complejo, es decir, compuesto por diferentes etnias y diversas propuestas políticas que comprende y que se desarrollaron desde la década de 1970. Aunque su historia está relacionada principalmente con el problema del acceso a la tierra y la violación de los derechos humanos.²²⁷ Ósea que tierra y violencia marcaron el devenir de su lucha ancestral, adquiriendo visibilidad en la década de 1970 en el marco de las luchas campesinas y la precaria reforma agraria.

Con la aparición del CRIC el autor, siguiendo a Gros, señala esta década como el “despertar” del movimiento indígena en Colombia en el contexto de los movimientos indígenas Latinoamericanos.²²⁸ Despertar que se alimenta de factores objetivos estructurales provenientes desde arriba, ósea desde el Estado; en conjunción con factores internos de los

²²⁵ Para algunos investigadores la mayoría Nasa pertenecía y se alió con el partido liberal, mientras que los conservadores logrando penetrar en la comunidad guambiana, aunque aclara Bonilla, estas pertenencias tenían ver más con el control de los Cabildos e intereses personales, y no era unívoco. BONILLA Víctor. Resistencia y luchas en la memoria Misak. In: PEÑARANDA Daniel (Coordinador). **Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Resistencia y Memoria en el Cauca indígena.** Colombia: Centro de Memoria Histórica, Editorial Taurus, 2015.

²²⁶ La autonomía territorial, política y cultura sin duda es la reivindicación más importante del movimiento indígena no solamente en el Cauca, sino en Colombia y Latinoamérica. Sin embargo, la autonomía tiene muchos significados y demandas diferentes de acuerdo a la experiencias y marcos temporales y espaciales y la evolución de las organizaciones indígenas, este punto lo trabajaremos detenidamente en el próximo capítulo, ahora bien, lo que queremos señalar aquí, es que aunque la autonomía no aparezca en su cuadro programático en los inicios del CRIC, tal vez por lo fundamental del término, abarcaba implícitamente las reivindicaciones del movimiento.

²²⁷ ARCHILA NEIRA, Mauricio; GONZÁLEZ PIÑEROS, Nidia Catherine. **Movimiento indígena Caucaño: Historia y política.** Tunja: Editorial Universidad Santo Tomás, 2010. p.5-8

²²⁸ Archila, está de acuerdo con Gros, en que el movimiento indígena colombiano, surge en la década de 1970 junto a la movilización campesina, igualmente el sociólogo francés destaca esta década también como el inicio de la movilización indígena en el ámbito latinoamericano, trabajaremos este punto en el capítulo 3. GROS, Christian. Etnicidad, Violencia y Ciudadanía. In: **Nación, identidad y violencia: el desafío latinoamericano**, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Universidad de Los Andes, 2010. p. 135-148.

propios actores de las comunidades y de actores externos (colaboradores e intelectuales) que apoyaron en la reconstrucción histórica a través de la memoria histórica y ancestral: La lucha por la recuperación de la tierra se amparó en la recuperación de la historia indígena.

Estos factores posibilitaron una reinvenición de la identidad étnica, poniendo en cuestión la invisibilidad histórica de los discursos provenientes de la izquierda y los discursos nacionalistas que los homogenizaba o reducía a mestizos o campesinos. En este proceso histórico se circunscribe la emergencia del CRIC en el Cauca, que sería la matriz organizacional del movimiento indígena colombiano a nivel regional y posteriormente nacional.²²⁹

En sus primeros diez años su enfoque principal fue la recuperación y restauración de los resguardos y cabildos del Cauca y para ello fue incorporando una serie de repertorios o acciones colectivas que combina la lucha institucional y extra institucional en relación a demandas y reclamos sobre la tierra.²³⁰ Y luego, específicamente en la década de 1980, las denuncias contra la violación de los derechos humanos, por parte del Estado y los grupos armados insurgentes y contrainsurgentes. Este repertorio de acciones fue modificándose según el énfasis e identificación de sus adversarios o antagonistas y las relaciones con el Estado. Así el CRIC y el movimiento indígena caucano oficia un pragmatismo político desde sus demandas centrales alrededor de la tierra, derechos humanos y reivindicaciones por la cultura y la identidad étnica.

Esta construcción de identidad diferenciada desde lo “propio” es bastante compleja en el movimiento indígena caucano, ya que para Archila se mueve entre una categoría de clase, campesinos-indígenas hacia una de carácter étnico como indígenas campesinos: el

²²⁹ Para el autor se trata de una organización gremial que le apostó a un discurso pan indigenista (agrupar diferentes etnias del Cauca) pero respetando y basándose en las formas tradicionales de organización (resguardos y cabildos), aunque en su transcurrir histórico fue convirtiéndose en una compleja red asociativa que participaba y promovía acciones sociales colectivas, particularmente de carácter étnico lográndose expandir más allá de sus fronteras regionales. ARCHILA NEIRA, Mauricio; GONZÁLEZ PIÑEROS, Nidia Catherine. **Movimiento indígena Caucaño: Historia y política**. Tunja: Editorial Universidad Santo Tomás, 2010. p. 20-25.

²³⁰ Sostiene Archila que, en cuanto a las formas de acción colectivas, se distinguieron dos clases: primero, las contenciosas. Es decir, directas, pero no violentas y las no contenciosas amparadas en los recursos institucionales y dentro de los marcos legales (reforma agraria). Archila resaltó dentro de la primera, la recuperación de tierras apoyada en la movilización campesina, que denominaron los campesinos y hacendados como la “invasión” de las haciendas”, sobre todo en los primeros años del CRIC, durante finales de 1970. Las otras acciones contenciosas se orientaron hacia movilizaciones, bloqueos de vía y paros cívicos. ARCHILA, op.cit., p. 28-35, nota 225.

énfasis dependía de cada momento histórico y de la relación con otros actores aliados o/y adversarios.²³¹

No obstante, para Archila poco a poco el CRIC fue alineándose a la categoría étnica, sin dejar de sentirse parte de otros sectores populares en calidad de oprimidos o subordinados, y tal vez de ahí su protagonismo. Esto es evidente en los primeros titulares de su periódico de cabecera Unidad Indígena UI,²³² y en los discursos de sus líderes y documentos oficiales en los primeros años del CRIC donde se aduce a la necesidad de unión entre el movimiento indígena y el movimiento campesino y obrero en la denominada lucha de clases, por su liberación.²³³

No obstante, a pesar de considerar las organizaciones campesinas y obreras aliadas naturales en la lucha, el CRIC participando en los diversos encuentros de la organización campesina ANUC, posiciona y comparte sus críticas especialmente a su dirigencia, desde la propia secretaria indígena que cada vez fue ganando más espacio y autonomía dentro el movimiento campesino. Esto conlleva a que los indígenas decidieran alejarse definitivamente de la organización campesina y en 1977 el CRIC rompe relaciones con el comité ejecutivo de la ANUC acabando con la secretaria indígena. Según el CRIC por la incomprensión inclusive falta de interés en las luchas particulares indígenas por parte de la organización campesina, y la utilización de sus reivindicaciones solo como mera imagen, sin apoyar y realizar propuestas en conjunto.²³⁴ Esto lo enfatiza Trino Morales, hasta entonces secretario y representante indígena en la ANUC aduciendo las tensiones y contradicciones en esta relación:

²³¹ Para Archila existe una permanente tensión entre identidad de clase e identidad étnica en el movimiento indígena caucano, que sus organizaciones lograron integrar o resolver en una doble vía: 1. reivindican un esencialismo étnico. que se adopta para diferenciarse de otros y permanecer unidos. 2. Construcción consciente e instrumental de la identidad para obtener logros o ventajas políticas. Así la identidad étnica cauca se enfatiza como estrategia política para relacionarse con los otros. ARCHILA, op.cit., p. 16-17, nota 225.

²³²El periódico Unidad Indígena, surgió en el marco del tercer congreso de la ANUC, desde la secretaria indígena y en un primer momento fue dirigido por Trino Morales. En 1975 sale a la luz su primera publicación donde se explican sus objetivos y se convierte en la principal estrategia de comunicación del comité ejecutivo del CRIC, quien se encargaba de su contenido y su distribución. CRIC. **Unidad Indígena**, n. 1. Enero, 1975. p. 5.

²³³ Consejo Regional Indígena del Cauca. **Diez años de lucha, historia y documentos**. Bogotá: CRIC- Centro de Investigación y Educación popular, CINEP 1981. p. 33-48.

²³⁴ Consejo Regional Indígena del Cauca. **Diez años de lucha, historia y documentos**. Bogotá: CRIC- Centro de Investigación y Educación popular, CINEP 1981. p. 149-155.

Uno de ellos es el desconocimiento y el poco interés que los demás sectores, y no solo los dominantes, suelen mostrar hacia los indígenas. El movimiento indígena puede ser sumergido en un movimiento mayor de inspiración “obrerista” o “campesinista” donde sus características específicas tiendan a quedar en un segundo plano o sean ignoradas completamente. Las luchas indígenas también pueden ser meramente utilizadas para imagen o propaganda en el caso de su vinculación por ejemplo a organizaciones campesinas, como en parte ha sucedido en Colombia en el caso de la ANUC.²³⁵

Las críticas de Trino Morales y el CRIC aluden también a un sentimiento de desconfianza ante la crisis interna de la ANUC. para Trino el problema radicaba en “las orientaciones políticas” de la organización campesina en alusión a la relación del polo radical de la ANUC-Sincelejo con los movimientos de izquierda partidistas y armados, (FARC) que llevaba a vicios políticos como el sectarismo y el esquematismo:

En Colombia es también sectaria la inmadurez de los grupos de izquierda, lo que se realiza en las organizaciones populares, donde la competencia de estos grupos lleva a frecuentes divisiones y aun a enfrentamientos. El movimiento indígena ha padecido la acción disolvente de algunos de estos grupos, pero en general han sabido superar los obstáculos creados y si muchas veces se han estancado y retrocedido ello se ha debido a otros factores (...) En cuanto a la coordinación, la ANUC ha pretendido y pretende todavía dirigir el movimiento indígena. Pero su labor se reduce a convocar y financiar diversos eventos, sin que haya elaborado ninguna política en conjunto para el movimiento indígena ni tener influencia real en la gran mayoría de las comunidades. De 1972 a 1977 existió la llamada secretaria indígena de ANUC, que en realidad estaba en manos del CRIC y no del ejecutivo de la ANUC.²³⁶

A pesar de estas tensiones, diferencias e incomprensiones con la principal organización del movimiento campesino colombiano, el CRIC y Morales siguieron considerando que tales alianzas con otros sectores sociales y populares era la única alternativa para realizar cambios contundentes, sin dejar los objetivos y carácter identitarios del movimiento de indígena caucano.²³⁷ Trino Morales hacía estas declaraciones en el segundo

²³⁵ MORALES, Trino. El movimiento indígena en Colombia. Ponencia para el II Simposio de Barbados. In: Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC. **Diez años de lucha historia y documentos**. CINEP. 1981, p. 148

²³⁶ MORALES, op. cit., p. 149, nota 231.

²³⁷ Por ejemplo, en las prácticas y tomas de las tierras, el concepto de “invasión” por parte de la movilización campesina, difería mucho del concepto de “recuperación” basado en las figuras históricas indígenas (Resguardo-Cabildo). Esto según el secretario indígena Manuel Trino Morales, no lo entendía o no le interesaba a la Organización Campesina. MORALES, op.cit., p. 152, nota 219.

simposio de Barbados, donde invitado como un referente en el movimiento indígena colombiano, resalta las diferencias y distancias con el movimiento campesino.²³⁸ En el marco del simposio donde participaban diversas organizaciones y líderes indígenas provenientes del continente latinoamericano, se configuró y visibilizó lo que autores como Bengoa y Gros llama un pan indigenismo o indianismo latinoamericano; es decir, un discurso indígena continental desde una intelectualidad indígena que se toma la voz para pronunciarse sobre las problemáticas, reivindicaciones y demandas de las comunidades indígenas latinoamericanas.²³⁹

En ese marco regional y latinoamericano para Morales y el CRIC era relevante hacer una distinción clara y definitiva entre los diferentes objetivos entre el movimiento campesino y el movimiento indígena colombiano. En este sentido, Archila sostiene que más allá de las divergencias políticas, en realidad las diferentes concepciones sobre la lucha por la tierra entre campesinos e indígenas marcaron un distanciamiento político. Para los indígenas esta lucha por su tierra, se basaba en una concepción más política referente a la propiedad colectiva y al respeto por las autoridades tradicionales, amparadas en una ley republicana

²³⁸El simposio o encuentro de Barbados surge en 1971 y en el marco del Congreso Mundial de las Iglesias. Se convocan a religiosos y antropólogos, para analizar desde un punto de vista crítico la situación de los pueblos indígenas en el continente. De esta reunión nació, en el 30 de junio, la Declaración de Barbados firmada por Víctor Daniel Bonilla, Darcy Ribeiro, Miguel Alberto Bartolomé, Guillermo Bonfil Batalla entre otros destacados antropólogos y expertos de la cuestión indígena. Esta Declaración marca un antes y un después en las relaciones entre indígenas y no indígenas. El documento es especialmente crítico con el papel desarrollado por los Estados, los antropólogos y los religiosos en relación con los pueblos indígenas. Además, en él, se defiende el derecho al autogobierno y a tener una voz propia. Sostiene que son los Pueblos indígenas los protagonistas de su liberación y que a los no indígenas les correspondía darles prioridad y facilitar que fuese su voz la que se escuchase. Véase: Declaración de Barbados: «por la liberación del indígena». 30 de junio de 1971. LANDA, Ladislao. Pensamientos indígenas en nuestra América. In: **Crítica y teoría del pensamiento social latinoamericano**. Buenos Aires: CLACSO, 2006. 11-75.

²³⁹ Según Bengoa y Gros, los diferentes simposios de Barbados en la década de 1970 configuran otra etapa en el indigenismo latinoamericano, titulado por ellos respectivamente como pos indigenismo o indianismo. Esto es una crítica radical a las políticas indigenistas hechas por los Estados y ejecutadas por antropólogos en su mayoría. Por otro lado, legitima la necesidad de escuchar, respaldar y aceptar las demandas indígenas desde los mismos indígenas y el derecho a su propia determinación en relación a sus territorios, formas de organización política y cultural.

pero aún vigente. La tierra no solo se referenció hacia algo material, sino que allí se jugó la posibilidad de un gobierno propio y la recreación e invención de una cultura propia.²⁴⁰

En esa medida la recuperación de la tierra, se alinea con la recuperación de la historia y allí los hitos de la memoria (héroes, revueltas) de la lucha indígena del pasado configuraron la re conceptualización de su repertorio de acciones como un movimiento social identitario que se mueve desde la idea de resistencia y autonomía en relación a sus enemigos, antagonistas o sus aliados. Estas relaciones están en una permanente tensión de acercamiento y distanciamiento según el momento histórico y los objetivos del movimiento a medida que se va desarrollando, sobre todo cuando aparece el Estado, tomando la identidad étnica como estrategia política para marcar las fronteras o límites en tales relaciones.²⁴¹

Según Archila, el éxito y visibilidad política que alcanzo el movimiento indígena caucano y el CRIC como su organización representativa comunitaria, autónoma y participativa en la década de 1970, fue su capacidad de integración política. Es decir, el CRIC acogió diferentes expresiones ideológicas, sociales y culturales desde las diferentes comunidades indígenas y no indígenas asentadas en el Cauca. Aunque centrando en lo “propio” se abrió y apropió de otras experiencias políticas, sobre todo provenientes de la izquierda partidista y el discurso marxista para luego tomar distancia y crear lo que el autor define como una izquierda sociopolítica.²⁴²

Lo propio, en el movimiento indígena caucano para Archila se remite a su dimensión cultural e histórica, basado en la búsqueda de una memoria activa e interpretativa, colectiva

²⁴⁰ ARCHILA NEIRA, Mauricio; GONZÁLEZ PIÑEROS, Nidia Catherine. **Movimiento indígena Caucaño: Historia y política**. Tunja: Editorial Universidad Santo Tomas, 2010. p.90-98

²⁴¹ Para Gonzales, resistencia y autonomía son dos conceptos complementarios en el MIC y dictan límites con enemigos y aliados. Por un lado, marcan la oposición frente a la dominación, y la reivindicación particular relacionada con la cultura y el pensamiento propio, como forma autónoma de organización. ARCHILA NEIRA, Mauricio; GONZÁLEZ PIÑEROS, Nidia Catherine. **Movimiento indígena Caucaño: Historia y política**. Tunja: Editorial Universidad Santo Tomas, 2010. p.90-98.

²⁴² Como hipótesis Archila define el movimiento indígena caucano, de donde emerge el CRIC, como una expresión política propia pero inscrita en el campo de las izquierdas. “lucha por la equi-libertad y solidaridad con respecto a la diferencia” teniendo como base la solidaridad, la economía comunitaria y la dignidad, configura una izquierda sociopolítica que agrupa diferentes expresiones culturales, sociales y educativas como propuestas políticas frente a la expansión global del capitalismo. ARCHILA NEIRA, Mauricio; GONZÁLEZ PIÑEROS, Nidia Catherine. **Movimiento indígena Caucaño: Historia y política**. Tunja: Editorial Universidad Santo Tomas, 2010. p.66-

y publica. Es decir, según Archila los indígenas caucanos, observaron la necesidad de formar historiadores que reconstruyan una historia propia, alrededor de las memorias de la lucha por la tierra. Centrándose en su experiencia con los guámbianos, Archila afirma que los indígenas elaboran unas memorias disidentes más ejemplares que épicas, sobre sucesos, traiciones y logros en la resistencia frente al despojo de sus tierras y la subordinación o servidumbre que supuso el Terraje.²⁴³ En este sentido, la reconstrucción del pasado está al servicio de la lucha en el presente y por eso esta adelante. “La recuperación de la tierra es la recuperación de la historia (...) así el territorio es el texto donde se produce y lee la historia”²⁴⁴ configurada desde una memoria indígena donde no hay existe la noción lineal y subjetiva del tiempo occidental.

Este planteamiento se articula a los estudios de Rappaport, Bonilla y Findji con las comunidades Nasa y Misak, en donde la dimensión espacial y la elaboración de mapas parlantes de los resguardos y el recorrido del territorio, contextualiza y enmarca la historia indígena, como una geografía sacra. La topografía conecta hechos remotos y recientes, pasado con presente, y el territorio su vuelve algo vivo, donde la memoria es transitar por sus caminos. Para Rappaport y sus estudios entre la comunidad Nasa en el cauca “el territorio no es una entidad definida, sino un proceso que se retroalimenta de la historia vivida y contada de la organización social existente. Por eso son Nasa: gente territorio.”²⁴⁵

Para la antropóloga norteamericana las fuentes fueron por un lado la historia oral, ósea las preguntas e indagaciones a los mayores, a los más ancianos. Y, por otro lado, las fuentes escritas coloniales, la legislación indígena colonial y republicana, los títulos de tierras y resguardos, y los testimonios escritos de los líderes y dirigentes del pasado. Según Rappaport la reconstrucción de esa historia obedeció una complementariedad entre lo oral y lo escrito basado en una reinterpretación oral de lo escrito.²⁴⁶ Además de los ritos

²⁴³ ARCHILA, op.cit., p.100, nota 238.

²⁴⁴ ARCHILA, op.cit., p. 75, nota 238.

²⁴⁵ RAPPAPORT, Joanne. **La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los andes colombianos.** Popayán: Editorial Universidad del Cauca. 2000. p. 117.

²⁴⁶ Aquí podemos incluir la forma de distribución y lectura colectiva del periódico unidad indígena, que realizaba el CRIC en las comunidades como una forma de información pero también de capacitación sobre las orientaciones de la lucha y resistencia indígena. CABALLERO, Jorge. GARCÍA Judith. Unidad indígena: un periódico en la estrategia de comunicación del proceso indígena caucano. In: PEÑARANDA Daniel (Coordinador). **Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Resistencia y Memoria en el Cauca indígena.** Colombia: Centro de Memoria Histórica, Editorial Taurus, 2015. p. 275-308.

tradicionales, la música, y hasta los rumores y chismes. Este proyecto de reconstrucción histórica fue apoyado por intelectuales no indígenas y posibilitó la reinvención de sus tradiciones expresado en el rescate de la lengua propia, medicina tradicional y un proyecto de una educación bilingüe. Es decir que la memoria y la historia en el Cauca estuvieron al servicio de la resistencia y la construcción de la identidad indígena.

La investigación con los intelectuales e historiadores indígenas caucanos, supuso el renacimiento del movimiento en la década de 1970 que trasciende la recuperación histórica y territorial, y se proyecta hacia la reinvención de su cultura, el pensamiento propio y la cosmovisión. Esto es a lo que Rappaport llama una utopía intercultural e interétnica. Memoria e historia reafirman su identidad étnica en la incorporación o tránsito en una modernidad paradójica y heterogénea, donde “Lo propio es lo propio más lo apropiado.”

Lo propio es lo propio más lo apropiado. Identidades coloniales entre la étnica y la nacional.

“Nosotros nos reivindicamos como indígenas porque a pesar de perder la lengua, todavía tenemos el cobijo de un resguardo, a pesar de haber perdido las costumbres, pensamos que, si no nos organizamos, [como indígenas] nos extinguen, pero queremos sobrevivir”²⁴⁷. Juan G. Palechor

Como lo señala el líder indígena Palechor la afirmación de la identidad indígena caucana es la posibilidad de la sobrevivencia frente a la asimilación cultural de una modernización forzosa y violenta que suponía el despojo de sus tierras y un lugar de servidumbre en la nación colombiana. Liberarse de esa relación de subordinación, supone hablar y posicionarse desde una lengua propia, una historia propia, una cultura propia. No obstante, lo propio es también lo apropiado sobre la base de lo impuesto.

En la ley 89 de 1890 se había establecido que para reconocer lo indígena se debería partir del reconocimiento de su pertenencia a un resguardo, y que este debería constituirse a

²⁴⁷ JIMENO Myriam, PALECHOR Juan Gregório. **Juan Gregorio Palechor. Historia de mi vida.** Bogotá: ICANH, Universidad Nacional de Colombia, 2006. p.65.

partir de un pequeño cabildo. Semejante formulación hacia recaer el reconocimiento de los indígenas de acuerdo con su pertenencia a un territorio; el resguardo sujeto a cierta autoridad en el cabildo garantiza su *indianidad*. La tradición comunitaria por la cual lucha el CRIC y los líderes indígenas, es una tradición inventada en el sentido que surge o emerge de la experiencia o la diferencia colonial, es decir tales categorías étnicas *proviene*n del periodo colonial, legitimadas y a su vez atacadas en el periodo republicano.

En este dilema se mueve la identidad étnica caucana y la lucha por su pervivencia. Dilema que como advierte Quijano hace parte del proceso histórico de una modernidad latinoamericana compleja, una “metamorfosis” que en Colombia desencadenó en violencia, entre los ideales y las prácticas de una nación dual y fragmentada (liberal y conservadora) y una modernización forzosa e inconclusa (como la reforma agraria).²⁴⁸

Según Navarrete estas identidades emergentes son reinventadas, y toman elementos y causas externas que se resignifican, por donde nunca serán autónomas ni subordinadas totalmente, a su vez sus luchas son prácticas de resistencias concretas y visibles en las sociedades latinoamericanas en el presente, y además son enclaves de una modernidad, por vía de la modernización siempre inconclusa e inacabada. La modernidad necesita de ese “otro”, para mantener las relaciones históricas de dominación/subordinación. Lo que el autor retomando a Walter Mignolo configura como Modernidades coloniales.²⁴⁹ En este contexto de la modernidad/colonialidad se puede entender el proceso de reinvención de las identidades étnicas que sustentan las acciones colectivas de sus organizaciones por su sobrevivencia.

²⁴⁸ Según afirma Quijano la identidad latinoamericana, se define en un proceso histórico complejo de colonialidad, entre la razón moderna y la utopía de la liberación de la sociedad, una metamorfosis de la modernidad donde la modernización fallida y siempre en proceso de conformación. La crisis del nacional populismo o estado oligárquico, a principio del siglo XX, condujo el carácter tensional de la intersubjetividad latinoamericana: muchos “No podríamos, en consecuencia, dejar de ser todo eso que nunca hemos sido y que no seremos nunca” y que siempre anhela o demanda en tiempos de crisis una identidad. QUIJANO, Aníbal. **Modernidad, Identidad y Utopía en América latina**. Lima: Editorial Mosca Azul, 1988, p. 70.

²⁴⁹ Para Mignolo, la colonialidad oficia como la lógica oculta de la modernidad, como una sombra que sustenta las relaciones de poder (dominación/explotación/subordinación) y además emplea la diferencia colonial (dominador/dominado) para legitimarse. Es decir, no se puede pensar la modernidad sin la colonialidad. MIGNOLO, Walter. Un paradigma otro: Colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico. In: **Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid, ediciones Akal, 2003, p. 19-61.

Johanne Rappaport en sus vivencias y estudios sobre la cultura Nasa en el cauca colombiano, define este proceso de reinvencción o construcción identitario desde la idea de frontera cultural donde se movilizan diferentes actores sociales y políticos indígenas y no indígenas con diferentes niveles de pertenencia al movimiento indígena caucano.

Para ella moviéndose entre el adentro de la cultura nasa propiamente (la comunidad, la lengua, la medicina tradicional representando en los the wala o médicos tradicionales) y el afuera (la organización, los proyectos comunitarios, educativos, económicos y políticos del movimiento indígena) configuraron o delimitaron una identidad étnica en permanente construcción a través de una cultura propia dentro de una dimensión espacial, es decir el territorio comunitario.²⁵⁰

En este proceso son muy importantes quienes cuentan y reinterpretan la historia, posicionados desde la zona de contacto fronteriza y que ella los define como intelectuales indígenas orgánicos, en el sentido gramsciano. Estos intelectuales históricos y contemporáneo salen y entran permanentemente de la frontera cultural, a veces instándose en el adentro y afuera, o posicionándose en la frontera, ni en el adentro, ni en el afuera de la cultura Nasa.²⁵¹ En este mismo sentido podríamos retomar las experiencias de liberación y resistencia de Manuel Quintín Lame y Gonzalo Sánchez, a principios del siglo xx, figuras importantes en la memoria y reconstrucción histórica del movimiento indígena caucano en la década de 1960 y 1970.

Gayatri Spivak argumenta que el subalterno no puede hablar por sí mismo, porque al intentar pronunciar su voz en la sociedad hegemónica, necesariamente tiene que asumir el discurso del dominador y deja de hablar desde la calidad de subordinado.²⁵² En su manuscrito que oficio como manifiesto, Quintín Lame trato de invertir el orden colonial: dominador/dominado, blanco/indio; en su calidad de subordinado señalo la superioridad del indígena en relación a su moral, sus creencias y el conocimiento de la naturaleza, como el

²⁵⁰RAPPAPORT, Joanne. Los Nasa de frontera y la política de la identidad en el cauca indígena. In RAPPAPORT, Joanne (Comp.) **Retornando la mirada: Una investigación colaborativa interétnica sobre el cauca a la entrada del milenio**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2005. p. 29-50.

²⁵¹ RAPPAPORT, op.cit., p.31, nota 246.

²⁵² SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** 2ª. Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

fundamento de una ciencia superior.²⁵³ Además esta inversión o más bien subversión se legitimó en calidad de ser originario, ósea antecesor a la llegada del invasor español.

Es decir, la crítica de Lame, emplea o subvierte los discursos de la dominación: “atemporales y no humanos”: el indio como primitivo o perteneciente al pasado, inferior y falto de moral o no cristiano. Por lo contrario, Lame plantea la idea de un tiempo atemporal fundador, prístino y original del ser indígena, que legitima sus derechos originarios al territorio y como lo veremos más adelante, el movimiento indígena colombiano reinterpreta esta visión con el concepto del derecho mayor o la ley de origen, fundamento del respeto a su cultura y tradiciones.

No obstante, observemos aquí como esa crítica de Quintín Lame parte de la necesidad de liberarse de la experiencia colonial. En la propuesta de liberación que suponía tal inversión, Lame observa la necesidad e importancia para las nuevas generaciones de sus hermanos indígenas la educación, el conocimiento de la lengua blanca (el español) y sobre todo el conocimiento de la ley del blanco; como la posibilidad sino de la liberación al menos de su resistencia. Sin embargo, la voz de Quintín, también circunscribía o se apropiaba de cierto componente nacionalista y hasta católico.²⁵⁴ Quintín hablaba desde su época y sus circunstancias históricas específicas, desde una perspectiva colonial o más bien desde la experiencia de la modernidad/colonialidad.

Gonzalo Sánchez también abogó por la liberación, pero en la revolución del proletariado al cual tenía que incorporarse necesariamente los indios. Lamentablemente no tenemos la voz o el testimonio de Sánchez, a pesar que igual que Lame era un indio ilustrado y participó junto a él en las luchas contra el terraje y las tierras resguardadas. ¿A qué se debe este silenciamiento de uno de los líderes indígenas y del partido comunista de Colombia, más importantes? Esta respuesta es difícil de obtener, pero desde nuestro análisis tal vez tiene que ver con la manera como el socialismo o comunismo (ideología igualmente proveniente de la modernidad) no entendió o no comprendió la perspectiva de la diferencia colonial, (recordemos las críticas de Torres a Lame) limitando hasta ocultar o diluir la voz del

²⁵³ ROMERO, Fernando. Aspectos pedagógicos y filosóficos en Los pensamientos del indio que se educó en las selvas colombianas de Manuel Quintín Lame. In: LAME Manuel Quintín. **Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas**. Cali: Biblioteca del Gran Cauca. Universidad del Valle y Universidad del Cauca, 2004. p. 115

²⁵⁴ ROMERO, op.cit., p. 118-120, nota 249.

indígena. Pero ¿porque es importante retomar ahora estas dos experiencias históricas de la lucha caucana? ¿Más allá de su influencia en la memoria e historia del movimiento indígena de la década de 1970?

Quintín Lame y Gonzalo Sánchez representan el pensamiento crítico (discursos y acciones) que nace desde la frontera de la experiencia de una modernidad/colonialidad. Ambos se posicionan entre dos mundos, el mundo de los blancos y el mundo indígena. Ambos salieron de su comunidad, atravesaron las fronteras locales nacionales, inclusive internacionales, (Lame lucho en la frontera con Panamá). Ambos no hacían parte de la experiencia comunal del mundo indígena, y salieron de sus comunidades muy jóvenes, aprendieron español, y convivieron con la experiencia de lo nacional, desde las guerras entre los partidos o las ideologías. Sánchez y Lame se observaron a sí mismos subalternos en ese otro mundo para después regresar a su comunidad y luchar por su liberación, una trayectoria que posibilitó la conciencia de su condición de subalternidad en la sociedad nacional, pero también la necesidad de liberarse de tal condición. Lo que llama Rappaport un sentimiento de doble conciencia.²⁵⁵

Uno, Lame optó por la tradición como base para liberación, el otro Sánchez la negó o más bien la ocultó tras el discurso del socialismo de la década de 1940.²⁵⁶ Es decir, la fuerza de esa doble conciencia fue basada en las experiencias en una modernidad/colonialidad desde la frontera entre el mundo blanco y el mundo indígena. En este sentido, Lame y Sánchez son las voces del subalterno que emplea y cuestiona el discurso del dominador, un pensamiento nacionalista o socialista, pero desde la experiencia colonial, es un pensamiento fronterizo que se instala más allá o más acá de la modernidad/colonialidad como lo expone Walter Mignolo:

El pensamiento fronterizo sería precisamente el del rumor de los desheredados de la modernidad; aquellos para quienes sus experiencias y

²⁵⁵ Este concepto lo trabaja Rappaport para identificar la subjetividad de los intelectuales y activistas nasa, cuando salen de la comunidad y regresan, se refiere a ese sentimiento de desarraigo pero también de identificación étnica. RAPPAPORT, Joanne. Los Nasa de frontera y la política de la identidad en el Cauca indígena. In RAPPAPORT, Joanne (Comp.) **Retornando la mirada: Una investigación colaborativa interétnica sobre el cauca a la entrada del milenio**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2005. p. 29-50.

²⁵⁶ Hay poca información sobre Gonzalo Sánchez para muchos a su vuelta de la URSS quiso subordinar los cabildos a los sindicatos y ligas campesinas comunistas que emergían en el campo colombiano. A pesar de esto es claro que Sánchez continuó e influenció en los modos de lucha de los indígenas caucanos.

sus memorias corresponden a la otra mitad de la modernidad, esto es a la colonialidad. No conviene, es más, sería un peligro, generalizar el pensamiento fronterizo y sacarlo de la historicidad de donde surge, en la colonialidad de la modernidad.²⁵⁷

La voz y experiencia de Lame y Sánchez eran esos rumores de una experiencia colonial que quería liberación o que resistía, desde un pensamiento subalternizado pero igualmente moderno, quizás “realmente moderno” (igualitario, democrático, justo) y tal vez como señala Navarrete, esta experiencia posibilitaba la continuidad de las relaciones de subordinación, que en últimas las elites querían mantener. Ambos intelectuales indígenas hablaban y cuestionaban su posición subalterna en el mundo colonial, desde las contradicciones de ese mismo mundo moderno: Una nación colombiana que no es homogénea y que por el contrario está fragmentada, corrupta, dividida.²⁵⁸

La problemática o interrogante que proponemos al definir estas dos voces y visiones históricas del movimiento indígena colombiano como semillas de un pensamiento fronterizo desde la subalternidad, significa en preguntarnos si el movimiento indígena caucano matriz de las reivindicaciones del movimiento indígena colombiano en la década de 1980, radicaba consciente o inconscientemente de salir o entrar en la modernidad, ósea en el proyecto mismo de la nación y el reconocimiento de sus derechos como ciudadanos (como al final fue alineándose la lucha de Lame, mientras que Sánchez fue asesinado) o por el contrario ¿la historia de sus luchas por la liberación configura y proponen otra modernidad alternativa, otro modelo de nación?

Este dilema, va configurarse en el movimiento indígena caucano en la década de 1970 y la construcción de una identidad diferenciada. En esta época Lame y Sánchez se recuerdan se resignifican y reinterpretan en el contexto de una nación en crisis y fragmentada por la violencia y el paradigma de una reforma agraria que buscaba una modernización del campo colombiano que, sin embargo, en realidad atenuó las diferencias sociales y económicas en la distribución de la tierra conllevando nuevamente al conflicto.

²⁵⁷ MIGNOLO, Walter. Un paradigma otro: Colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico. In: **Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid, ediciones Akal, 2003, p. 27.

²⁵⁸ Al final de su vida Quintín luchó por el reconocimiento de los resguardos y cabildos en el Tolima visitando varias veces Bogotá, y entrevistándose con diferentes políticos e intelectuales, Sánchez murió tratando de conformar sindicatos y ligas campesinas entre los indígenas del Cauca.

Así, en la década 1970 emergería el moderno movimiento indígena colombiano, basado en una identidad étnica reconstruida o reinventada.²⁵⁹ Esto lo observaremos en las propias narrativas de sus dirigentes indígenas que se ubican en esa experiencia y posición colonial de la subalternidad entre la utopía de la liberación y la resistencia por la supervivencia. Para esto revisaremos las narraciones de los más importantes líderes indígenas caucanos que se formaron en esa época y que han dejado su experiencia en autobiografías con la ayuda de antropólogos y sociólogos, investigadores del movimiento indígena caucano desde sus inicios.²⁶⁰

A continuación, recogemos algunos aspectos de los testimonios de Lorenzo Muelas indígena guambiano (Misak) quien narra las luchas, levantamientos y movilizaciones contra el terraje, el despojo y el maltrato de su comunidad por parte de los terratenientes en su natal Chiman al norte de Cauca. Al igual, que Juan Gregorio Palechor indígena Yanacona quien perteneció al partido disidente liberal MRL durante el periodo frente nacionalista después de sobrevivir a la violencia en la década de 1950, para luego adherirse a las luchas campesinas en el suroriente caucano; y Manuel Trino Morales (indígena y Misak-Nasa) quien participo en la creación del sindicato y la cooperativa en los inicios de la reforma agraria (junto a Muelas) para después hacer parte de la ANUC desde la secretaria indígena.

Las historias de vida de estos tres importantes líderes del movimiento indígena caucano, hicieron parte de la fundación y desarrollo del CRIC. Sus testimonios y narrativas nos pueden dar luces no solamente sobre el proceso político y organizativo de la lucha

²⁵⁹ Tomamos este concepto desde la posición de Navarrete no como algo ficticio o irreal, sino como un proceso histórico de búsqueda de identidad y la genealogía de sus luchas ancestrales por la supervivencia. NAVARRETE, Federico. A invenção da etnicidade nos Estados-nações americanos nos séculos XIX e XX, In: **A História e seus territórios: conferências do XXIV Simpósio Nacional de História da ANPUH**. São Leopoldo: Oikos, 2008.

²⁶⁰ Los textos que reseñamos provienen de la colaboración y acompañamiento entre investigadores del movimiento indígena colombiano y reconocidos dirigentes indígenas caucanos. En el caso del libro *La fuerza de la gente: Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía-Colombia* de Lorenzo Muelas en compañía de la antropóloga e historiadora María Urdaneta, se trataría de texto de carácter más impersonal construido desde la oralidad, ya que el libro se basa en entrevistas individuales y grupales en la comunidad Misak o guambiana que el autor recopila, interpreta y asocia con su experiencia de vida. los otros dos libros: *Juan Gregorio Palechor. Historia de mi vida* en coautoría con la antropóloga Myriam Jimeno; y, *¡A mí no me manda nadie! Historia de vida de Trino Morales* en coautoría con el sociólogo Cristhian Gros, si son estrictamente autobiografías o historias de vida que recrean la memoria desde la niñez y juventud de su vida como indígenas hasta los vínculos motivaciones y situaciones históricas que influenciaron su participación activa en el movimiento indígena colombiano en la segunda mitad del siglo XX.

indígena del Cauca, y la expansión del movimiento a nivel nacional en la década de 1980, sino sobre todo sobre la narrativa, los preceptos y situaciones en que se nutre la conciencia de su diferencia colonial en cuanto a su afirmación étnica. En sus relatos, se puede apreciar como la reconstrucción de la identidad indígena tiene como trasfondo los límites que se establecía en la integración o incorporación a la nación colombiana. En esa doble conciencia de ser indígena en una nación que buscaba integrarlos desde la opresión y exclusión, plantea un pensamiento crítico o subversivo para poder sobrevivir y al mismo tiempo ser parte de ella. Sus narraciones también se pueden definir como un pensamiento desde la frontera o fronterizo como lo conceptualiza Mignolo, y ese pensamiento cuestiona, reinterpreta y se apropia de las voces y experiencias coloniales de las luchas del pasado y del presente, expresando las tensiones y divisiones en el seno del movimiento indígena y campesino caucano. En estas enunciaciones y auto identificaciones de Muelas, Palechor y Morales analizaremos la identidad indígena reinventada en los andes colombianos.

Lorenzo Muelas y la conciencia de la opresión.

Luego de recrear el mito de creación de la cultura Misak o Guambiana en relación al territorio, la naturaleza y los seres míticos históricos. Lorenzo Muelas se enfoca en el Chimán, la tierra en donde creció junto con su familia en calidad de terrajeros o indígenas sin tierras. La primera parte del libro a partir de recopilar testimonios y documentos en su comunidad, va construyendo la historia sobre la usurpación de las tierras y el establecimiento del terraje. Según Muelas el despojo de tierras estuvo basado y legitimado en documentos escritos que probaban transacciones de compra y venta contradiciendo la Ley de Protección de Resguardos (Ley 89 de 1890) que las autoridades indígenas, los cabildos, por ignorancia o por cooptación, permitieron. Las tierras despojadas a los indígenas se heredaron, hipotecaron y vendieron entre las diferentes familias terratenientes, familias de extranjeros y autoridades eclesiásticas del Cauca.²⁶¹

Según Muelas, las familias indígenas, se sostuvieron en las haciendas en calidad de terrajeros conllevando una “cadena de poder” o jerarquización de la explotación y

²⁶¹ MUELAS HURTADO, Lorenzo. **La fuerza de la gente: Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía-Colombia.** Bogotá: ICANH, 2005, p. 42-46.

subordinación de su trabajo agrícola.²⁶² Así, la estrategia de los terratenientes se basó en la expropiación de tierras del resguardo, y una organización del trabajo basado en una jerarquización de labores que implicaba la explotación, subordinación y opresión de los indígenas; conllevando su división entre indígenas terrajeros sin tierras e indígenas de “tierras libres” ósea pertenecientes al resguardo. Pero, Muelas contrasta esta opresión narrando continuas formas de resistencia de los indígenas terrajeros, priorizando sobre todo la búsqueda de documentos legales, recientes o provenientes de la colonia que demostraban la propiedad legítima de las familias indígenas. Narrando diversos viajes a Popayán, Bogotá, Pasto inclusive Quito. Muelas construye una genealogía de testimonios que identifican a diferentes terrajeros guambianos que viajaban en busca de esos documentos y aquellos que participaron en las luchas que lideraron Quintín Lame y Gonzalo Sánchez.²⁶³

A pesar del sometimiento físico y psicológicos, el maltrato, y las horas de trabajo extenuantes, Muelas señala como la cultura Misak sobrevivió; esto por la conservación de sus rituales y la medicina tradicional, pero según él sobre todo por el mantenimiento de la lengua que se seguía practicando entre los terrajeros y en las inmediaciones de la hacienda. Otro espacio importante que señala el historiador Misak, donde se resistía los valores culturales y comunitarios era la cocina y el fogón, un lugar vedado para los hacendados, las misioneras y la escuela.

Muelas señala como las denuncias contra el despojo y la opresión fueron ignoradas por parte de las autoridades locales inclusive con la complicidad de algunos cabildos. Esta situación motivó otras acciones de protesta como la negación a trabajar, el asesinato de mayordomos y patronos o la destrucción de haciendas. Esto conllevó a medidas de represión por parte de los terratenientes, desde la masacre y desaparición de líderes hasta la expulsión definitiva de las haciendas conllevando a situaciones de hambre y desesperación para las familias guambianas que no tenían a donde ir.²⁶⁴

²⁶² Muelas como las familias terrajeras fueron elaborando diferentes labores en las haciendas como pago de las deudas hechas por el mismo, allí se fue división del trabajo jerarquizada, colocando en la cima al hacendado o dueño de la hacienda, el mayordomo, capitanes, simaneros o vaqueros, cabos, alguaciles hasta terrajeras llanos y pajecitos, encargados del aseo o servicios menores en las haciendas. MUELAS, op.cit., p. 49-60, nota 257.

²⁶³ MUELAS HURTADO, Lorenzo. **La fuerza de la gente: Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía-Colombia**. Bogotá: ICANH, 2005. p. 61-100

²⁶⁴ En esa época la elección del candidato se hacía a través de la marcación de las huellas dactilares a por intermedio de una tinta, casi siempre de color rojo. MUELAS, op.cit., p.110, nota 259.

Así, en la primera parte del texto, Muelas se enmarca él y su comunidad en calidad de oprimidos, una opresión económica y sobre todo cultural; al mismo tiempo su narración se enfoca en una permanente resistencia que sin embargo, tiene episodios de traición y cooptación especialmente de por parte de sus autoridades representada en los cabildos.²⁶⁵ Esta traición a los suyos, a su comunidad por algunos miembros, es una memoria enfatizada por Muelas y por las organizaciones indígenas lideradas por los guámbianos en los años posteriores; como lo indica Archila hace la vez de una memoria ejemplar.²⁶⁶

Muelas indica como los terrajeros eran obligados a votar según el partido de la hacienda a la cual pertenecían, sin tener plena conciencia eran llevados allí a cambio de comida y los utilizaban para que dejaran sus “huellas” hasta varias veces.²⁶⁷ Además relata cómo se asesinaron muchos Paeces (Nasa) a quienes se consideraran liberales o comunistas. A pesar de la división entre indígenas sin tierra y poseedores de tierra, Muelas argumenta como los terrajeros mantuvieron relaciones con los resguardos, inclusive las alianzas matrimoniales eran una forma de resistencia para las familias expulsadas de las haciendas, aunque el cabildo permaneció también como forma de autoridad indígena, bajo la figura y reconocimiento del gobernador muchos de ellos no aceptaban tales matrimonios, a no ser que vinieran desde la iglesia católica, lo que demostraban como estaban siendo controlados por los terratenientes, partidos tradicionales y las autoridades eclesiásticas.²⁶⁸

En la segunda parte del texto, Muelas narra su infancia y juventud en el Chiman, las creencias y prácticas rituales que aprendió junto a su madre y abuelas, la constante incertidumbre y hambre por calidad de terrajero, la experiencia corta en la escuela donde con dificultades aprendió a leer, el aprendizaje del trabajo agrícola junto a su padre, los viajes junto a él a Bogotá, Pasto, Buga, y la migración y establecimiento de su familia más al norte del cauca, en un clima más cálido donde aprendieron a cultivar café. Estas experiencias según Muelas, permitieron que su vida no estuviera confinada a las haciendas como terrajero, lo

²⁶⁵ MUELAS, op.cit., p. 110-105, nota 259.

²⁶⁶ Aquí me refiero al Movimiento gobernadores en Marcha, liderada por indígenas guambianos disidentes del CRIC a finales de la década de 1970 y que confluye en la creación de la organización Autoridades indígenas del Sur de Colombia AISO, donde uno de sus principales dirigentes fue el mismo Lorenzo Muelas.

²⁶⁷ MUELAS, op.cit., p. 187, nota 259.

²⁶⁸ MUELAS HURTADO, Lorenzo. **La fuerza de la gente: Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía-Colombia**. Bogotá: ICANH, 2005. p. 200-206

que de alguna forma le permitió concientizar sobre su lucha como indígena y posibilitó volver junto a su familia para solidarizarse con la lucha de los terrajeros en su natal Chimán.

En la última parte, narra brevemente su participación en la cooperativa de las delicias y el CRIC. Para Muelas, el triunfo del movimiento indígena caucano en sus inicios radica en la fuerza de unión entre los terrajeros y los que pertenecían al resguardo entendiendo que ambos luchaban por lo mismo, la tierra que les pertenecía y fue hurtada por los terratenientes. Sin embargo, según su perspectiva esa unión fue resquebrajada por el comité ejecutivo del CRIC y sus asesores blancos, que junto al INCORA se intentaban apoderar de las empresas comunitarias, expulsar a los terrajeros, e instalarse como los nuevos amos. Aquí Muelas señala los constantes conflictos con los dirigentes del CRIC, para después decidirse junto con otros disidentes conformar los gobernadores en marcha que sería renombrado como las autoridades indígenas del sur de Colombia o AISO, en la década de 1980. Para Muelas esta organización a diferencia del CRIC, realmente representaban lo propio indígena, la comunidad, sus autoridades tradicionales, es decir los gobernadores de los cabildos.

Juan Palechor y la conciencia de la exclusión.

Juan Gregorio Palechor, perteneciente a la etnia Yanacona a diferencia de Muelas nació y creció en un resguardo (Guachicono) en el centro del Cauca.²⁶⁹ En contraste al relato de Muelas, Palechor señala como los antagonistas o invasores de las tierras comunales no fueron los hacendados o terratenientes, sino colonos o campesinos sin tierras, la iglesia católica y las políticas de la nación que siempre buscaron repartir o disolver el resguardo al que pertenecía su familia.²⁷⁰ Palechor inicia su autobiografía narrando cómo desde muy joven

²⁶⁹ Según Jimeno, quien entrevista y guía el relato de Palechor, los Yanacona no eran una etnia originaria del Cauca, sino más bien fue la incorporación de diferentes indígenas traídos desde la colonia y dispersos en los extremos del gran cauca, durante el auge minero en el centro y noroccidente caucano, y tras la llegada de esclavos negros para trabajar en la minería, este territorio sufrió una recomposición y los indios originarios se mezclaron con los traídos de afuera reconfigurando y repoblando los resguardos coloniales, de ahí surgen los Coconucos, los Yanaconas y otros donde su identificación siempre fue como campesinos indígenas, ya que no tienen una lengua particular (a diferencia de los Misak o Nasa) o atuendos y atributos culturales (Los Misak si poseen vestimentas bien diferenciadas) no obstante lo que los caracteriza como indígenas es que pertenecían a un resguardo y poseían un cabildo. JIMENO Myriam, PALECHOR Juan Gregorio. **Juan Gregorio Palechor. Historia de mi vida.** Bogotá: ICANH, Universidad Nacional de Colombia, 2006. p.78.

²⁷⁰ Para contrastar el relato de Palechor, Jimeno muestra desde diferentes documentos como sucesivamente el cabildo y la comunidad del resguardo de Guachicono, entraba en diferentes procesos

su conciencia de la lucha indígena provenía de la defensa por las tierras resguardadas, que se remontaba a su tatarabuelo paterno.²⁷¹

Al igual que Muelas, Palechor configuraba su tradición de lucha a la construcción de una genealogía o ancestralidad de los diferentes defensores del resguardo. Según Palechor su infancia transcurrió con su familia y los trabajos agrícolas en un tiempo de paz. Luego menciona sus primeras dos experiencias lejos del resguardo que marcaron su vida: La primera, fue el ingreso a la escuela (estancia corta como Muelas) donde tuvo una enseñanza marcada por la imposición de la religiosidad católica, el respeto y el conocimiento de las leyes y las autoridades.²⁷² Esto, para Palechor supuso una conciencia de subordinación que criticaba, aunque también despertaba el ansia por el conocimiento del blanco a través de la lectura. El segundo momento importante para Palechor fue el servicio militar en Popayán que según él lo condujo para una formación sobre la conciencia de “clase” en el modo como se organizaba la sociedad colombiana, donde arriba estaban los coroneles y tenientes y por últimos los “rasos” que tenían la posición más baja. El aprendizaje que adquirió con estas experiencias, según Palechor lo hicieron consiente de la subordinación, humillación y racismo que sufría por ser indio y que lo colocaba en la clase más baja de la nación.²⁷³

Cuando salió de la vida militar y aunque según él le tenían una alta consideración por su disciplina, decidió abandonarlo e iniciar la militancia política específicamente en la disidencia del partido liberal (la más “izquierdista”). En primera medida por la influencia de su padre y posteriormente siguiendo la figura de Jorge Eliecer Gaitán a quien apodaban el “indio”²⁷⁴ Palechor describe cómo siguió militando con mayor fuerza, y surgió en él la idea

y litigios conflictivos contra familias, inclusive la iglesia católica que forzosamente entraron y se instalaron en su territorio. JIMENO, op. cit., p. 82-84, nota 265.

²⁷¹ Palechor nombra a su antepasado Valerio Palechor como participante de la Guerra de los mil días a finales del siglo XIX, como lo había hecho Manuel Quintín Lame. No obstante Jimeno constata que este antepasado no podría haber participado en dicha guerra por su avanzada edad, pero si descubre su participación en contra de la disolución del resguardo en 1832, como miembro activo del cabildo indígena de Guachicono. JIMENO y PALECHOR, op. cit., p 66, nota 265.

²⁷² JIMENO Myriam, PALECHOR Juan Gregorio. **Juan Gregorio Palechor. Historia de mi vida.** Bogotá: ICANH, Universidad Nacional de Colombia, 2006 p. 120.

²⁷³ JIMENO y PALECHOR, op. cit., p. 129, nota 265.

²⁷⁴ Palechor, como mucha de la población campesina y popular se identificaron plenamente con el gaitanismo no solo en el discurso sino en la fuerza popular que proyectaba su líder político Jorge Eliecer Gaitán. MOLINA Gerardo. **Las ideas liberales en Colombia.** Vol. 2. Bogotá: Tercer Mundo. 1986 [1974] p. 174-208

de trabajar como Tinterillo²⁷⁵ “para defender mediante la ley los derechos de su comunidad.”²⁷⁶ Ante la posterior persecución y violencia contra los liberales optó por retirarse y siguió preparándose de forma autodidacta en el conocimiento de las leyes. Al igual que Muelas destacó para esta época, como muchos indígenas fueron asesinados y despojados de sus tierras. Denunció la pasividad e inclusive la complicidad de la Iglesia Católica en estos hechos.²⁷⁷ Mientras finalizaba el periodo de la violencia, poco a poco Palechor se convirtió en un líder respetado en su localidad La Sierra, por su ejercicio como tinterillo y participación en la escuela rural. Nombrado como presidente de la Junta de Acción Comunal entró de nuevo en el mundo de la militancia política. Para la década de 1960 relata su participación en el movimiento de juventudes y su entrada al consejo municipal en representación del Movimiento Revolucionario Liberal (MRL) liderado por Alfonso López Michelsen.²⁷⁸

Convencido de luchar contra la exclusión política que significaba el Frente Nacional, desde el MRL ejerció como concejal y conoció diferentes líderes de izquierda que estuvieron al igual que él en contra de la política frente nacionalista.²⁷⁹ Para Palechor, la imposición del Frente Nacional se basó en la exclusión política basado en la impunidad y el olvido de la muerte de liberales de la década anterior, además que configuraba la injusticia social y económica que representaba las elites políticas colombianas:

Cuando oí hablar de la política del frente nacional, a mí absolutamente no me gustó, en el sentido que se establecía la política del Frente Nacional quedaba impune la muerte de trescientos mil liberales. Entonces de esa manera tapaban el asesinato de toda esa gente que ya dije, entre el partido liberal y el partido conservador. Donde me voy dando cuenta que no era el

²⁷⁵ Muchos de los dirigentes indígenas desarrollaron habilidad para interpretar las leyes colombianas, y servir como abogado de facto, denominado como “tinterillo” litigando en pequeños pleitos y querellas locales, por ejemplo, conflictos por la tierra con no indígenas, y conflictos menores entre comunidades, de allí estos personajes adquirían prestigio en la comunidad.

²⁷⁶ JIMENO y PALECHOR, op. cit., p. 132, nota 265.

²⁷⁷ JIMENO y PALECHOR, op. cit., p. 134, nota 265.

²⁷⁸ El Movimiento Revolucionario Liberal nace como una disidencia del liberalismo, donde se configuró una línea “blanda” y otra “dura”, representada la primera por López Michelsen y la segunda por Álvaro Uribe Rueda, partidario de la revolución y del ataque directo a los dos Lleras, Alberto y Carlos, considerados como los conductores de una oligarquía conservadora. VAZQUEZ CARRIZOSA, Alfredo. **Historia crítica del Frente Nacional**. Bogotá: Ediciones Foro Nacional por Colombia: 1992. p. 161.

²⁷⁹ JIMENO Myriam, PALECHOR Juan Gregorio. **Juan Gregorio Palechor. Historia de mi vida**. Bogotá: ICANH, Universidad Nacional de Colombia, 2006. p. 156,

estímulo de los jefes liberales al partido liberal, ni estímulo de los jefes conservadores al partido conservador, sino estímulo al reparto de la marrana de los intereses que produce el Estado o sea la producción que da todo el pueblo trabajador.²⁸⁰

Pero en 1966, Palechor relata como sufrió una desilusión política como liberal, cuando López Michelsen ganó las elecciones y se adhirió al Frente Nacional. Para Palechor fue una traición a los ideales del MRL.²⁸¹ Con este acontecimiento optó por retirarse de la vida pública y el activismo político, regresando al trabajo comunitario y dedicarse por tiempo completo a la carpintería. No obstante, por demanda de la comunidad y gracias a sus conocimientos de las “leyes”, conoció la política de reforma agraria impulsada por el gobierno y aunque con desconfianza accedió como representante de la comunidad para asistir a un curso sobre los usuarios campesinos, en donde fue reconocido como líder gracias a su poder de la palabra. Allí conoció a Gustavo Mejía,²⁸² quien lo involucró directamente con la lucha campesina e indígena en el norte del Cauca, para finalmente en 1971 ser invitado a trabajar con el Comité Ejecutivo del Consejo Regional Indígena del Cauca el (CRIC).

En resumen, Palechor llegó al CRIC como un heredero del pensamiento y lucha política que marcó a muchos indígenas y campesinos en el Cauca: el pensamiento del liberalismo radical o de izquierda. El relato del líder caucano más que enfatizar la opresión que recaía sobre las comunidades indígenas caucanas, aunque relata de forma breve pero dramática los frecuentes asesinatos de indígenas perseguidos por ser liberales y la represión que sufrió el CRIC. Su testimonio y memoria se configura más desde la conciencia de la exclusión, política y cultural. Su crítica a la religión católica y a las autoridades (Escuela y

²⁸⁰ JIMENO y PALECHOR, op. cit., p 149, nota 275.

²⁸¹ El MRL recibió el 20% de la votación liberal en las elecciones de cuerpos colegiados de 1960, el 19,4% de la votación total en 1962 y el 16,8% en 1964. En 1967 el jefe del MRL, Michelsen renunció a la oposición al Frente Nacional y pactó con Lleras Restrepo la unidad del liberalismo. El MRL bajo la inspiración del partido comunista, prolongó su acción por algún tiempo y se rebautizó como el MRL del Pueblo. VAZQUEZ, op. cit., p.161, nota 274.

²⁸² Líder de la organización campesina del norte del Cauca. Gustavo Mejía representó una influencia importante para los líderes indígenas. Proveniente de la izquierda liberal del –MRL– Mejía se desligó de la política tradicional y desde la Federación Nacional Sindical Unitaria Agropecuaria – FENSUAGRO– motivó la lucha agraria, llegó a ser diputado departamental. Pero fue asesinado en 1974, cuando ejercía colaboración con la movilización indígena en el Cauca. Su muerte repercutió mucho en la memoria del CRIC y del movimiento indígena a finales de 1980. JIMENO, op. cit., p.168. nota 275.

Ejército) nace de las experiencias de su niñez y juventud donde siempre se sintió excluido. La posición como indígena, subalterno en la nacionalidad colombiana, configura esa doble conciencia y la necesidad de hacer la ruptura. Para Palechor la forma de la ruptura fue el salir de la comunidad hacia la participación y el activismo político.

No obstante, las contradicciones del Frente Nacional para Palechor correspondieron a una derrota de su propia creencia en el liberalismo que inclusive se apoyaba en la genealogía familiar, devaluado por una transacción clientelista. A pesar de esa traición política, Palechor no deja de luchar contra esa conciencia de la exclusión y rápidamente se vinculó en la reforma agraria y las luchas campesinas e indígenas en la década de 1970.

Siendo uno de los líderes más respetados y representativos del CRIC, por su manejo y conocimiento de las leyes, la escritura y la retórica. Palechor viaja por todo el Cauca, dando a conocer la plataforma de la organización y huyendo de la represión del Estado. Allí configuro una política propia que lo alejaba del discurso de las izquierdas más ortodoxas y se alineaba más hacia una identidad indígena, tomando como bandera la defensa de la tierra, su tierra: el resguardo.

Analizando por un momento las narraciones de estos dos dirigentes indígenas (Muelas y Palechor) se observa cómo se complejiza la identidad étnica desde la conciencia de la opresión y la exclusión. La imposibilidad de una liberación indígena definitiva agotada y exterminada en los procedimientos de la violencia en la década de 1940 y las contradicciones de la política nacional que ataca y desestabiliza la vida comunitaria. Aquí el dirigente indígena se va formando entre esos dos mundos políticos administrativos: entre lo local y lo nacional. Por otro lado, el empleo reiterativo de construir una genealogía familiar o ancestralidad en relación a una tradición de lucha que permanentemente se utiliza como legitimación de su accionar dentro del movimiento indígena caucano.

Trino Morales y la conciencia del desarraigo.

Manuel Trino Morales es uno de los líderes y dirigentes más importantes del Movimiento Indígena Caucaño.²⁸³ Trino, participó en las luchas campesinas, y fue

²⁸³ Se toman algunos aspectos de su narración sobre la historia de su vida en “¡A mí no me manda nadie!” en colaboración con el sociólogo e investigador francés Christian Gros. GROS, Christian y MORALES, Trino. **¡A mí no me manda nadie! Historia de vida de Trino Morales.** Bogotá: ICANH 2010.

responsable del Secretariado Indígena de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC)²⁸⁴ también participo en las organizaciones modernas que posibilitaron el surgimiento del CRIC. Además, desde la experiencia y apoyo de estas dos organizaciones activo y lidero la creación de una organización a nivel nacional que representara la causa indígena en Colombia. En ese sentido, los testimonios y relatos de Morales particularmente, no solamente es conocer la historia del movimiento indígena caucano, sino el colombiano, en general en las décadas de 1970 y 1980.

Trino Morales, indígena guambiano y nasa perteneció al resguardo de Guambia, e inicia su relato al igual que Palechor y Muelas en el tiempo de su infancia y juventud. Sin embargo, Morales a diferencia de ellos salió a una edad muy temprana de la comunidad. Esto porque su madre bajo la influencia y apoyo de las misioneras de la Madre Laura, quienes habían fundado una pequeña escuelita en el resguardo, decidió enviarlo a estudiar primero a Medellín, y luego a Bogotá donde fue alumno de los salesianos, otra misión católica que incorporaba jóvenes indígenas para darles estudios y de alguna forma llevarlo por el camino de la evangelización. Así, Trino aprendió a leer y realizó estudios secundarios. Según él, esta experiencia marco su vida, no solamente porque dejo sus vínculos comunitarios y familiares, sino que aprendió los conocimientos del blanco, pero a diferencia de Palechor, Trino no se sintió excluido, esto porque convivió con otros jóvenes indígenas de diferentes lugares del país.

En esta circunstancia, aunque su posición era subalterna (Trino relata muchos episodios de racismo y opresión dentro y fuera de la escuela) pertenecía a un grupo que, aunque de diferentes etnias y culturas, eran como él, igualmente “indios”. En esta experiencia transcurrió su juventud. Morales se declaró un buen estudiante, pero siempre con una actitud

²⁸⁴ La ANUC fue un importante sindicato campesino creado por el gobierno de Carlos Lleras con la expedición de la Ley 1ª de 1968, como una de sus políticas en Reforma Agraria. La constitución de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos de Colombia (ANUC) gracias a la incorporación de un grupo de promotores y profesionales como agrónomos e ingenieros ambientales ligados al Ministerio de Agricultura y el INCORA, en los tres años siguientes alcanzó casi un millón de adherentes y 450 asociaciones. ZAMOSC, León. Transformaciones agrarias y luchas campesinas en Colombia: un balance retrospectivo (1950- 1990). In: CHIRIBOGA, Manuel y ZAMOSC León, Estela (coord.). **Estructuras agrarias y movimientos campesinos en América Latina (1950-1990)** España: Editorial Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente, 1996. p. 75-132

²⁸⁴GROS y MORALES, op. cit., p. 57-63, nota 279.

crítica y contestaría con las directivas eclesiásticas de la escuela que lo llevó a sostener discusiones y conflictos en el internado precipitando su temprana salida.²⁸⁵

Al regresar a Guambia, Trino narra que le costó adaptarse porque había olvidado las costumbres de su cultura, desde la alimentación hasta la lengua materna, ósea más que indio se sintió un indio aculturado o sea “mestizado”. Sin embargo, paradójicamente nunca dejó de ser indio en el ámbito del internado, donde inclusive era su pertenecía al Cauca con lo que más se identificaba, y desde allí añoraba el deseo de regresar.

En Guambia por su habilidad (leer y escribir) y su conocimiento de las leyes al igual que Palechor, Morales comenzó a ganarse la vida como tinterillo. Obtuvo cierto reconocimiento y respeto en la comunidad, y desde esa posición fue concientizándose de los engaños e injusticia que sufrían los indígenas en relación a transacciones económicas y laborales. Después, por su relación con la escuela católica y ante su negativa de seguir la vía parroquial aceptó el trabajo como profesor “tapahuecos” es decir en calidad de maestro sustituto fue enviado a diferentes lugares donde nadie quería ir, y así conoció diferentes lugares y problemáticas de su región.²⁸⁶

En este breve resumen de la primera parte de su narración se pueden entender varios elementos claves en cómo fue construyendo su particular identidad étnica, desde su procedencia humilde logro tener acceso a una educación formal a través de una misión católica más cercana a la comunidad, diferente a la que provenía de la oligarquía local. La experiencia fuera de la comunidad y las contradicciones de una escuela confesional donde a cambio de los estudios se apropiaban de su fuerza trabajo con la idea de evangelizarlos, la importancia de la escritura y la ley al volver a su comunidad, y el ejercicio como maestro llevando el conocimiento de los blancos para su comunidad, que en realidad necesitaban era de tierra para sobrevivir converjo en un sentimiento político de resistencia y lucha por la causa indígena. Trino fue concientizándose de esa mestización que él representaba y que lo alejaban de sus raíces comunitarias, pero por otro lado que también lo acercaban en la necesidad de subvertirla, de modificarla, de buscar lo propio, de buscarse como indio, pero esta conciencia de ser un indio aculturado lo convirtió en un líder pragmático que la lucha

²⁸⁵GROS, Christian y MORALES, Trino. **¡A mí no me manda nadie! Historia de vida de Trino Morales.** Bogotá: ICANH, 2010, p. 67.

²⁸⁶ GROS, Christian y MORALES, Trino. **¡A mí no me manda nadie! Historia de vida de Trino Morales.** Bogotá: ICANH 2010. p.74

por la tierra, por la sobrevivencia y por la educación y capacitación del indio sobre el mundo blanco.

En la década de 1970, Morales aprendió acerca del tema de la Reforma Agraria: “Se hablaba de la parcelación del resguardo y acabar con la Ley 89 de 1890”. Afirma que él no sabía que era la ley y que había una ignorancia o más bien un interés en que los indígenas no la conocieran: “Y como no se conocía era peligroso que lo oyeran a uno hablar de eso [...] es que la gente indígena es muy dada a ser muy estricta con la Ley Blanca.”²⁸⁷

Sin embargo, Trino relata como clandestinamente empezó a estudiarla por su cuenta. Y finalmente decidió participar en la asociación de campesinos, donde conoció a los funcionarios del INCORA que llegaban para informar sobre el proceso de la reforma agraria. En ese sentido Trino consiguió informarse sobre las luchas indígenas y la usurpación de las tierras indígenas que pertenecían al resguardo.²⁸⁸ Posteriormente Trino señala su participación en la ANUC, lo cual le posibilitó viajar por diferentes zonas de Colombia, conociendo y apoyando la creación de diferentes organizaciones indígenas, además tener contacto con diferentes y visiones e ideologías “izquierdistas” que se peleaban por dirigir el movimiento campesino. También recuerda sus viajes fuera de Colombia, inclusive Europa donde pudo conocer otros líderes indígenas del mundo.

Trino se apartó de la Secretaria Indígena de la ANUC en 1977 y desde el CRIC, comenzó a liderar una organización indígena a nivel nacional (ONIC) del cual fue presidente hasta la segunda mitad de la década de 1980. En esta parte del texto, Morales narra siendo presidente de la ONIC, las constantes divergencias con el ejecutivo del CRIC, y las divisiones internas del movimiento indígena colombiano entre las organizaciones de los andes y la selva. Esto hizo que al entregar su cargo se alejara definitivamente del movimiento, para irse a vivir junto a las comunidades arahuacas en la Sierra Nevada de Santa Marta de dónde provenía su esposa e hijos.

Trino Morales simboliza la conciencia del desarraigo del indígena aculturado, un desarraigo que motiva la búsqueda por lo propio; basado en la necesidad de ser autónomo políticamente, frente a otras imposiciones religiosas, políticas, inclusive desde adentro, desde la misma organización, en eso radica su subversión en la búsqueda de una autonomía que

²⁸⁷ GROS y MORALES, op. cit., p. 74, nota 282.

²⁸⁸ GROS, op. cit., p. 75, nota 282.

además se refleja en la trayectoria de su vida. Además, su crecimiento entre muchos jóvenes indígenas posibilitó la facilidad para entablar relaciones interétnicas, más allá de local, inclusive lo nacional. Una visión pragmática de la realidad, talvez desde el mismo sentimiento de desarraigo lo conllevó a diferentes conflictos con los colaboradores del CRIC, y este dilema lo acompañara en su transcurrir y posterior exilio del movimiento indígena caucano y colombiano contemporáneo.

El movimiento indígena caucano tuvo que hacer rupturas internas con representaciones históricas que lo condenaban a estar a márgenes de la sociedad colombiana y que legitimaban su integración o incorporación por la vía de la violencia directa o indirectamente (explotación, dominación, subordinación). Las narrativas de los diferentes dirigentes indígenas muestran y describen la conciencia sobre la opresión, exclusión y desarraigo que configuraba la experiencia histórica de la modernidad/colonialidad.

Una experiencia contradictoria y basada en la diferencia colonial. Las narrativas construidas desde las autobiografías de los líderes indígenas caucanos convergen y divergen en los diferentes espacios y tiempos fronterizos de una modernidad que llegaba al mundo indígena; es decir, su narrativa está entre el más acá y el más allá de la frontera comunitaria.

En sus relatos Muelas, Palechor y Morales también señalan sus relaciones cercanas amistosas y cómplices con otras identidades ya sean indígenas o no indígenas (colonos, abogados, activistas, estudiantes) que les brindaban solidaridad, acompañamiento inclusive reconocimiento. Las diferentes experiencias en otros espacios como la escuela, el ejército, la iglesia católica, o los partidos políticos tradicionales también son contradictorias, aparecen como instituciones racistas y opresoras, que reprimieron las protestas y luchas indígenas, apoyando la ideología oficial de la mestización o integración a la nación.

Sin embargo, también fueron instituciones que formaron inclusive posibilitaron la resistencia. Allí se formaron muchos de los dirigentes indígenas, estos lejos de subordinarse a estas instituciones se vuelven críticos y activos, toman el conocimiento que provee la institucionalidad la apropian y le dan otro sentido. Así que las participaciones de los líderes en estos espacios fueron cruciales para la reafirmación de su diferencia colonial.

Pero a su vez esas conciencia de la diferencia colonial tienen en su trasfondo la necesidad de la liberación y las formas resistencia que intentan subvertir la posición subalterna construida y legitimada desde las elites (pobre indio inferior e ignorante sujeto)

a las presiones y cambios de la historia); esta subalternidad definitiva o histórica es anulada y rechazada por Muelas, Palechor y Morales, quienes demuestran un gran conocimiento de la dinámica histórica política regional y nacional; además al final de sus relatos a pesar de las contradicciones y divergencias dentro de la misma lucha, salen victoriosos, enseñan y dejan un legado para los luchadores del futuro. Sus relatos se caracterizaron por una lectura de la historia de la nación colombiana crítica en donde se posicionan desde su subalternidad, pero desde una voz activa de resistencia y liberación. Aunque en esta posición, su identidad se mueve en la doble conciencia de la diferencia colonial.

Es en este sentido para nosotros la identidad étnica remite a la doble función de identificación y separación. Desde el trabajo clásico de Barth la identidad étnica estuvo remitida a algo relacional, más que establecerse como una continuidad cultural, establecida por vínculos sociales e históricos.²⁸⁹ Si la identidad reposa en las relaciones sociales, trata de experiencias y conocimientos que socializados entre sus miembros son resultado de un proceso de construcción colectiva. Por cuanto, son resultado de las relaciones sociales, y promueven la renovación e innovación, la creación y transformación derivando en una permanente construcción de identidad. En realidad, toda expresión de identidad, aun aquella que se manifiesta individualmente proviene y se expresa desde la relación individuo-sociedad.

La identidad y la diferencia que le es inherente al tiempo que expresa especificidades socioculturales, hunde sus raíces en los contextos sociales en los cuales se halla inscrita. Ello suele ser enunciado de manera radical diciendo que la identificación siempre se realiza con referencia a otro u otros, que la identidad se establece en términos de alteridades. Pero debe advertirse que no solo se emplea para oponer y distinguir, sino también para acercar y relacionar. Ninguna sociedad se halla aislada. La intervención de otras relaciones sociales en las propias establece más allá de las identidades discretas que articuladas con diferentes pueblos, promueven procesos de integración sociocultural traducidos en las relaciones sociales incorporadas a la historia. La identidad parte de un proceso de diferenciación con respecto de los otros, que no es meramente inclusiva o exclusiva, sino que establece criterios para relacionarse con los otros. En la necesidad de recrear la historia de su lucha por su

²⁸⁹ BARTH, Fredrik. **Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales**. México: Fondo de Cultura Económica, 1976

supervivencia y de afirmar su identidad étnica diferenciada las diversas narrativas de los líderes indígenas caucanos expusieron las tensiones y la estructuración de una movilización y organización indígena en permanente tensión entre las representaciones y acciones políticas del Estado y los poderes locales como la iglesia o los grandes hacendados del Cauca.

Las contradicciones y rupturas de las representaciones y estereotipos sobre el lugar del indígena en la nación fueron un proceso histórico no solamente hacia afuera, sino hacia el interior de las comunidades. Las propias representaciones, discursos y prácticas que el indígena adoptó y reconfiguró, como la posición de los cabildos en la lucha por la recuperación de las tierras o la utilización de la Ley 89 de 1890 que reconoció sus territorios y autoridades pero que los concibió como menores de edad, contribuyeron a enmarcar una identidad étnica que es múltiple y contradictoria, es decir que va tomando forma desde el alejamiento o cercanía con categorías étnicas que configuran otras identidades como la nacional o la de clase.

En este sentido, la construcción identitaria étnica en el cauca colombiano, la entendemos como un proceso de clasificación o auto clasificación que a partir de oposiciones e identificaciones produce diferenciaciones y relaciones entre individuos y entidades sociales. La identidad y la diferencia tiene como objetivo fundamental oponer y precisar las relaciones con los otros, y desde ese carácter, la identidad se basa en las construcciones propias y en las atribuidas por otros; es decir se apoya tanto en las significaciones propias como las que otros interponen.

El término de etnicidad puede verse desde estas perspectivas, en primera medida con aquella que vincula la identidad étnica con rasgos o atributos de un grupo humano y por otra parte, con una relación de oposición y confrontación con atributos impuestos por otros. Eduardo Restrepo señala:

De esta manera la etnicidad estaría asociada a un ejercicio de definición de categorías étnicas desde una posición relacional...la etnicidad implica un encuadre relacional de identidad y diferencia más que la manifestación de un inmanente ser biológico o cultural. (...) Esta tendencia aborda la etnicidad como un fenómeno intersubjetivo con efectos en las relaciones y prácticas sociales.²⁹⁰

²⁹⁰RESTREPO, Eduardo. **Teorías contemporáneas de la etnicidad: Stuart Hall y Michel Foucault**. Popayán: Universidad del Cauca, 2004. p. 17

En sociedades coloniales, es decir basadas en relaciones de poder dominadores/dominados, la identidad étnica en este sentido supone creación de fronteras socioculturales y ante todo políticas en contextos históricos específicos. La etnicidad se afianza, se fortalece o contrae en ese grado de separación o de inclusión en situaciones de adaptación cultural, aún más con las relaciones de asimetrías del poder tales como la dominación, la opresión, el racismo y la exclusión.

Para Eduardo Restrepo, siguiendo la propuesta de Stuart Hall desde el concepto de identidades culturales, define la identidad étnica o etnicidad en una permanente negociación, dinámica y plural. La identidad se establecería en la necesidad de posicionarse desde diferentes atributos (sociales, culturales, económicos) privilegiando en determinadas situaciones unos más que otros.²⁹¹

Los dirigentes indígenas desde la calidad de terrajeros, o indígenas campesinos, aprendieron a hablar y escribir en español por iniciativa propia o en contacto con los misioneros católicos, principal política antindigenista;²⁹² muchos abandonaron sus comunidades y regresaron después para ejercer como tinterillos acercándose al conocimiento y manejo de la ley del blanco, una ley que en esencia buscaba desarticularlos y diluir sus formas de organización. Se agruparon en las organizaciones campesinas, participaron activamente en partidos políticos y sindicatos, haciendo un tránsito permanente entre instituciones de carácter local, regional y nacional. Posteriormente configurando ruptura con esas formas de representación que los excluía como indígenas y limitaba sus reivindicaciones propias. Después de todo ese flujo de ideas e ideologías, se apropiaron del uso de la identidad étnica como bastón de mando de sus posteriores luchas políticas.²⁹³

²⁹¹ RESTREPO, op. cit., p. 38, nota 286.

²⁹² La relación entre la iglesia católica y el movimiento indígena caucano ha sido contradictoria y compleja, mientras algunos líderes se formaron dentro de ella y han optado por apoyar el movimiento, como el caso de Álvaro Ulcue o el sacerdote español Pedro León Rodríguez. También han sido reaccionarios hacia la lucha indígena, enmarcándolos en comunistas y ateos, legitimando la violencia contra ellos.

²⁹³ Dentro de la trayectoria de Trino Morales, con su regreso a las comunidades indígenas después de haber estudiado en su infancia y juventud en las escuelas de corte católico en Medellín y Bogotá, observase un choque cultural al haber perdido registro de la lengua y las prácticas tradicionales de la comunidad como el cultivo y consumo de la huerta de maíz. Sin embargo, los conocimientos modernos le permitieron trabajar como profesor y tinterillo en beneficio de la comunidad. Así su vida es un ejemplo de ese espacio intercultural donde confluye lo propio indígena y los elementos externos. Esto también se puede apreciar en la historia de otros líderes indígenas, en las acciones colectivas a través de la vía legalista por el conocimiento y manejo de las leyes.

Propusieron y consiguieron la creación del CRIC como una institución moderna que los representó, sin dejar sus organizaciones tradicionales (Resguardos y cabildos) adoptando un punto de vista pragmático para su acción política. Se relacionaron con otros actores y luchas populares (comunidades negras, obreros, campesinos, estudiantes, partidos de izquierda, activistas sociales y medio ambientales), a veces desde la diferenciación particular de la identidad étnica, y en otras ocasiones desde la posición común subalterna, alineado con sus demandas e intereses comunes.

El movimiento indígena Caucano que agrupó y motivó a diferentes etnias (Paeces, Guambianos, Yanaconas, Coconucos,) re-descubrió y tomó los significados que se identificaron en la acción política por la recuperación de la tierra, y empezaron a construir un territorio más amplio, un territorio jurídico y autónomo. En este marco histórico de contradicciones y rupturas de la experiencia de la colonialidad, es que observamos la construcción de la identidad indígena en los andes colombianos. Una identidad étnica específica que apeló a legitimar la lucha en la fuerza de la historia y de la memoria sobre su territorio. Siguiendo la idea de Rappaport se puede afirmar que la identidad étnica en el Cauca no se definió solamente por un atributo natural fijo, expresado en rasgos físicos o culturales, sino por el reconocimiento o reclamación política de pertenencia a un territorio a través de la memoria y la re-construcción de su historia.²⁹⁴

Este posicionamiento plural o conciencia del lugar de quien enuncia puede apreciarse en cada uno de las narrativas y discurso de los dirigentes y líderes del movimiento indígena caucano, inclusive desde Quintín Lame, Gonzalo Sánchez, hasta Palechor, Trino Morales o Lorenzo Muelas, se observa sujetos con identidades étnicas subalternas que se movieron entre diferentes atributos como indio, colombiano, liberal, conservador, comunista para finalmente privilegiar la étnica y autonombrarse como diferentes, los otros de la nación. Más allá de la categoría “indígenas”, la identidad étnica caucana se reclamó como instrumento para recuperar o preservar sus tierras comunales.

Desde esta posición las organizaciones y sus líderes volvieron al pasado, recuperaron tradiciones culturales, lenguas olvidadas, redescubren usos y costumbres. Su cultura empezó a definirse por las prácticas económicas, jurídicas, medicinales en sus territorios, comenzaron

²⁹⁴ RAPPAPORT Joanne. **Utopías interculturales intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia**. Bogotá: Universidad del Rosario, 2008. p.137.

a recrear procesos pedagógicos propios, autónomos y hasta fundaron un pensamiento propio. Estas narraciones se reprodujeron desde la tradición oral, se replantearon y rompieron con las representaciones de la sociedad mayoritaria donde el indio significaba un ciudadano de segunda clase, pasiva, melancólica, inferior etc. Se retomó la idea del indígena como luchador y combativo en asocio con otros sectores populares y revolucionarios, en búsqueda de otro proyecto de nación, que a su vez constantemente necesitaba ser reinventado y legitimado.

El esfuerzo y los dilemas de los intelectuales indígenas en reinventar una identidad étnica desde la frontera cultural “porosa y fluida” donde ellos salen y entran permanentemente, es lo que la Rappaport llama como la utopía de la construcción desde el adentro, donde la lengua y los rituales de los médicos tradicionales son claves. Otra cuestión clave para entender este proceso según Rappaport es la noción de interculturalidad que está en el centro del discurso del CRIC de sus dirigentes y de sus proyectos educativos y políticos, pero que además configura el espacio social de la cultura nasa principalmente: “La interculturalidad no consiste exclusivamente entonces en un proceso de apropiación de las ideas externas por parte del movimiento indígena, sino que es un componente esencial de la interacción social cotidiana del CRIC, una especie de microcosmos político en el que se puede pensar la práctica pluralista”

Así insistimos en que la identidad es producto de una relación social que, sometida a la historia, hace de la etnicidad un proceso de producción social que no solo depende de dichas relaciones, sino de las condiciones en las que se produce. La emergencia y construcción de la identidad indígena caucana en gran medida en las circunstancias y condiciones en las que se manifiesta. Los contextos de dominación, oposición, interpelación, y aun de conflicto, no necesariamente obligan a poner en acción todos los criterios identitarios arbitrariamente, sino aquellos que la situación demanda. Las expresiones de identidad son selectivas. Escogen los que se consideran pertinentes porque en el contexto cobran importancia y es necesario esgrimirlos para responder a la relación.

Entonces, para finales de 1970 estas etnias se comienzan a organizar como proyectos étnico políticos (Nasa, Misak, Arhuacos, Kogui, Emberá, Taiwano Wayuu, Zenu,) o bien en asociación interétnicas regionales y/o de carácter nacional en donde señalan diferencias, pero también desde niveles más inclusivos de otros sectores políticos articulados a partir de

reivindicaciones comunes por su condición de subalternidad. Así, lideran la reivindicación colectiva y la unidad por el reconocimiento de sus derechos dentro del Estado nación.

En cuanto pueblos indígenas buscan garantizar su pervivencia, disputan con las sociedades nacionales y el Estado la autonomía para garantizar el control sobre su proyecto de vida, para regular las relaciones internas entre sus miembros, las relaciones con sus semejantes, con los miembros de la sociedad nacional y con el Estado. Demandan sus legítimos derechos como indígenas y su participación e integración en la sociedad nacional.

Por eso demandan el control sobre las condiciones y recursos que garantizan el ejercicio de dicha diferencia, particularmente la tierra, y el control sobre la producción y reproducción como pueblos y el ejercicio de dicha diferencia en el contexto de la sociedad nacional.

Por ese camino las identidades étnicas organizadas desde los espacios regionales intentan convertirse en proyectos históricos alternativos al capitalismo, en los cuales la identidad adquiere sentido político. La constitución de las categorías étnicas producidas por la colonialidad (indígena, indio, campesino indígena) no debe confundirse con las características socioculturales en las que se apoyan su producción y reproducción como pueblos diferenciados, resultado de un proceso conflictivo y contradictoria entre lo propio y lo apropiado. En este proceso descansan sus proyectos de vida, que no pueden ser reducidos por las codificaciones estáticas y generalizadas, sino por el contrario siempre son cambiantes e históricas o como lo proponemos en el caso colombiano los indígenas ha venido proponiendo reinventarse negociarse o imaginarse como diferentes pero iguales.

Es decir, la emergencia del moderno movimiento indígena colombiano hay que leerla en la lucha ancestral en los andes colombianos por la sobrevivencia en medio de las contradicciones de una sociedad nacional fragmentada y dividida, que sin embargo posibilitó la reconstrucción de una memoria histórica que mira al pasado para darle sentido al presente. La reinención localizada de una identidad étnica que nace como un proceso de doble conciencia, entre la frontera de lo propio, la comunidad y la tradición; y lo de afuera, los embates de la nación y la modernidad. Los dos lados de la frontera no son proyectos inacabados, son productos históricos de la modernidad/colonialidad.

Así que la cultura propia nasa en realidad es un esfuerzo por construir lo propio en ese entramado de conocimientos internos y externos. En este enclave de dialogo intercultural donde “lo propio es lo propio más lo apropiado” el movimiento indígena caucano en su primera etapa (1971-1978) se apropia de discursos y formas de organización modernos (Gremios, sindicatos, cooperativas, empresas comunitarias) y las adapta y le da sentido desde sus tradiciones, que provienen del pasado colonial (resguardos y cabildos) para entrar en una etapa (1978-1985) donde la cultura y la reinención de la identidad étnica, justifican o buscan una legitimidad de sus acciones desde la tradición y la comunidad, configurando un momento de divergencia en su organización más influyente el CRIC. En esto radican las tácticas de su resistencia.

Sn embargo, esta trayectoria porosa no está exenta de tensiones y contradicciones dentro del mismo movimiento indígena caucano que configuran en el surgimiento de otras expresiones políticas en la próxima década. Esta siguiente etapa se configura desde tres aspectos: El aumento de la represión social a sus líderes, el aumento de la violencia y el conflicto armado en sus territorios y por otro lado la expansión del movimiento indígena regional en el ámbito nacional. En esa frontera se divisa un proceso intercultural que comenzó a manifestarse como un proyecto político, desde donde su modelo de organización, el CRIC comenzó a expandirse desde lo regional hacia lo nacional. Luchando para mantenerse en la hegemonía del movimiento en un contexto político limitado por el ejercicio de la violencia estatal en la década de 1980, hasta que llega el momento de confluir bajo otra promesa de la modernidad, el desarrollo y la diversidad.

**Fotografía 2–
Manuel Quintín**



Fuente: Foto tomada por José Vicente Piñeros en 1962,
Disponible en <http://www.colarte.com/colarte/foto.asp?idfoto=264205>

**Fotografía 3- tomada en 1927. Quintín Lame (de cabello largo) con los líderes
sindicales Ismael Gomez Alvarez, Ignacio Torres Giraldo, Juan de Dios
Romero, Erasmo Valencia y Luis A. Bolivar.**



Fuente: Revista Credencial Historia, Edición 075, marzo de 1996.

**Fotografía 4 - A la izquierda Antonio García Nossa (1912-1982) junto a Manuel Quintín
Lame (1880-1967), en Ortega, Tolima.**



Fuente: Familia García-Barriga. En BARRAGÁN, Carlos Andrés.
Circunscripción territorial: El Instituto Indigenista de Colombia y el resguardo como cuerpo social.
Revista Baukara. Bitácoras de Antropología e Historia de la Antropología en América Latina. Bogotá, n.3, p.9. Mayo, 2013.

Fotografía 5- Juan Gregorio Palechor



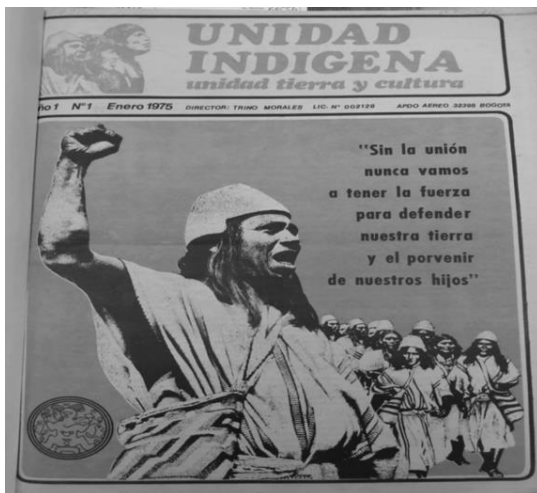
Fuente: Juan Gregorio Palechor. Historia de mi vida. Bogotá: ICANH, Universidad Nacional de Colombia, 2006 p. 30.

Fotografía 6. Capa de libro Lorenzo Muelas.



Fuente: La fuerza de la gente: Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía-Colombia. Bogotá: ICANH, 2005.Portada.

Fotografía 7-Primer número del periódico Unida Indígena teniendo como director a Trino Morales



Fuente: CRIC. Unidad Indígena. Unidad, tierra y cultura Bogotá, año 1, n. 1, p. 1, Enero. 1975.

Fotografía 8- Trino Morales



Fuente Capa del libro: A mí no me manda nadie! Historia de vida de Trino Morales. Bogotá: ICANH 2010.

Fotografía 9-Surgimiento y expansión de las organizaciones regionales indígenas y populares



Fuente: CRIC. Unidad Indígena. Unidad, tierra y cultura Bogotá, año 1, n. 1, p. 4-5, Enero. 1975

UNIDAD, TIERRA, CULTURA Y AUTONOMÍA. LA ORGANIZACIÓN NACIONAL INDÍGENA DE COLOMBIA - ONIC (1980-1990)

El propósito de este capítulo consiste en comprender el contexto histórico que posibilitó el proyecto de expansión y unificación de una red de diferentes organizaciones regionales indígenas que tomaron como modelo organizacional el CRIC, y las reivindicaciones y demandas provenientes del movimiento indígena caucano. Para finales de la década de 1970 el CRIC entraría en un periodo de tensiones y crisis internas, esto en medio de la persecución violenta hacia sus principales dirigentes. No obstante, durante la década de 1980 se fue ampliando la proyección de un movimiento indígena a nivel nacional que se alimentaba de las experiencias locales y el apoyo internacional, esto en medio de la represión estatal hacia organizaciones y movilizaciones sociales, desde el gobierno de Turbay Ayala (1978-1982). Además del fortalecimiento de las guerrillas insurgentes (FARC, ELN, EPL) y el nacimiento de otras (M19, MAQL, PRT).

El surgimiento del narcotráfico y los aparatos militares contrainsurgentes ilegales, y la violencia o guerra sucia que estableció el narcoterrorismo configuro una nación en permanente Estado de sitio.²⁹⁵ Así, en la compleja década de 1980 fue surgiendo un proyecto de unidad interétnico de carácter nacional, adquiriendo visibilidad y apoyo desde el ámbito internacional, por las denuncias de los movimientos sociales frente a la violación de los derechos humanos. En este complejo y contradictorio contexto observaremos el nacimiento de la Organización Nacional Indígena de Colombia ONIC bajo los principios o lemas de Unidad, Tierra, Cultura y Autonomía.²⁹⁶

²⁹⁵ CRIC. **Unidad Indígena**. ¿Termino el Estado de sitio? Bogotá, no. 57. p-5. julio, 1982,

²⁹⁶ Estas fueron las principales reivindicaciones y demandas del movimiento a nivel nacional, como se aprecia se basan en los principios del CRIC, agregándose Autonomía que sería la principal reivindicación y concepto para la ONIC desde la década de 1980. En este capítulo intentaremos explicar cada uno de estos aspectos desde los documentos y conclusiones de los congresos indígenas liderados por la ONIC, hasta el periódico UI, principal testimonio histórico en el que se centra esta investigación.

Un proyecto de Unidad entre la expansión y la represión.

Hacia finales de la década de 1970, el CRIC fue logrando gran notoriedad e impacto a nivel regional y nacional, el proceso de recuperación efectiva de tierras conllevó a la maduración de un proyecto político fundado en sus reivindicaciones culturales y territoriales desde la demanda de autonomía política.²⁹⁷ Esto significó, en un primer momento la reacción violenta y represora de sus antagonistas y enemigos locales (terratenedores y autoridades gubernamentales) que ya se habían organizado en torno a grupos de autodefensa conocido como los “pájaros”.²⁹⁸ En 1975 la represión hacia el CRIC conllevó la muerte y desaparición de sus colaboradores y fundadores como el sacerdote español Pedro León Arboleda y el sindicalista Gustavo Mejía que provenía del MRL.²⁹⁹ El CRIC difundió ampliamente estos asesinatos y demás persecuciones a través de su periódico Unidad indígena señalando a los terratenientes y el gobierno como autores principales:

El consejo regional indígena del Cauca cric-desea hacer conocer a las distintas organizaciones populares y a la opinión pública en general, algunos de los datos sobre la represión que se ha recrudecido contra los indígenas de este departamento durante los últimos meses. Sobre salen entre las medidas represivas el asesinato de más de diez dirigentes y activistas indígenas, lo que se agrega a otros ocurridos los primeros meses del año, la militarización de la zona norte que aun continua en el municipio de Toribio, la generalización de las bandas de asesinos asueldo organizadas por los latifundistas, el encarcelamiento masivo de compañeros que recuperaban sus tierras o simplemente manifestaban su inconformidad por la situación en que viven. Los terratenientes y demás enemigos de nuestras comunidades junto con sus representantes en el gobierno, han buscado en esta forma atajar las luchas reivindicativas que la población indígena desarrolla en forma creciente. Pero su propósito no ha resultado que las

²⁹⁷ Según los primeros dirigentes del CRIC para 1974 se habían recuperado cerca de 5.000 hectáreas en el Cauca. TUNUBALÁ, Julio; MORALES Manuel Trino; PALECHOR, Juan Gregorio. Historia del Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC. In: MOLINA Hernán; SANCHEZ Ernesto (Compiladores) **Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo**. Bogotá: Ministerio de Cultura 2010. P. 104-125.

²⁹⁸ Para el historiador Peñaranda en la primera etapa de ascenso del CRIC, la violencia contra la población indígena provino del poder local y de hacendados aliados con la fuerza pública, que actuaron fundamentalmente en defensa de intereses territoriales, conformando sus propias fuerzas privadas denominadas los “Pájaros”. PEÑARANDA Daniel Ricardo. **El Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL): Una guerra dentro de otra guerra**. Bogotá: Corporación Nuevo Arco iris, 2010. p. 19.

²⁹⁹ CRIC. **Unidad indígena**. Compañero Gustavo Mejía ¡presente! Popayán, número 2. febrero de 1975.

luchas se amplían y fortalecen cada día más. A continuación, los datos discriminados por municipios.³⁰⁰

El CRIC acusó al Estado como responsable de la represión violenta en asocio con las “élites poderosas” del Cauca. Por otro lado, la elite política y latifundista caucana a su vez acusó a los líderes indígenas y sus colaboradores de tener relaciones estrechas con las insurgencias, especialmente el grupo Ricardo Franco disidente de la FARC y el M19.³⁰¹

Para Juan Houghton y William Villa, investigadores pertenecientes al observatorio indígena de seguimiento a políticas públicas y derechos étnicos, hacia mediados de la década de 1970 las violaciones de los derechos humanos recayeron principalmente en las comunidades Nasa o Peces en el norte del Cauca, pero posteriormente en 1975 hubo represalias en otras regiones de Colombia. Una de las más terribles masacres fue contra la comunidad Emberá, en el departamento del Chocó, por parte de terratenientes que pretendieron ejercer control de la producción de oro en los resguardos indígenas.³⁰² Este mismo año UI registró, una vez más en el Cauca, represalias contra la etnia de los Coconucos, víctimas de las agresiones de la fuerza pública y de los “Pájaros”, grupos militares contratados por los terratenientes.³⁰³

Dichas agresiones fueron la respuesta a la recuperación de tierras realizadas por los indígenas. Los casos de asesinatos y amenazas directas por parte del ejército, la armada y la policía nacional, para este período se inscribieron dentro de la estrategia contra-guerrillera

³⁰⁰ CRIC. **Unidad indígena**. La represión contra los indígenas del cauca. Popayán, número 2, febrero de 1975.

³⁰¹ Según Pizarro el movimiento guerrillero 19 de abril M19, sería la cuarta guerrilla de segunda generación que surge en la segunda mitad del siglo XX, ex militantes del grupo político ANAPO y ex integrantes de la FARC deciden formarla en 1973 ante el descontento por el fraude electoral de 1970, que instala en el gobierno al conservador Pastrana Borrero. Esta guerrilla en un primer momento se tornó urbana, apoyada por sectores estudiantiles, obreros e intelectuales de izquierda, y luego se expande por territorios rurales principalmente en el sur de Colombia. PIZARRO, Eduardo. La insurgencia armada: raíces y perspectivas. In: SÁNCHEZ, Gonzalo y PEÑARANDA, Ricardo (Comp.). **Pasado y presente de la violencia en Colombia**. Medellín: IEPRI y La Carreta. 2007, p. 321-338.

³⁰² HOUGHTON Juan; VILLA William. Evolución general de la violencia política contra los pueblos indígenas In: **Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia 1974-2004**. Bogotá: Centro de Cooperación al Indígena - CECOIN y Organización Indígena de Antioquia – OIA, 2004. p. 33-37.

³⁰³ CRIC. La represión en el Cauca. **Unidad Indígena**. Popayán, numero 4 abril de 1975.

del Estado.³⁰⁴ Así, el movimiento indígena caucano enfrentó la violencia que provenía de los poderes locales, con la evidente omisión del Estado colombiano. Uno de los dirigentes de la etnia Coconucos lo describe de la siguiente forma:

En el departamento, a medida que se va fortaleciendo la lucha indígena, en la medida en que empieza a avanzar, empieza a surgir también la represión, represión de parte del Estado, especialmente se ejerce a través de la policía que tiene generalmente que obedecer a las órdenes de terratenientes a nivel de los municipios y a nivel del departamento, y la represión se da fundamentalmente contra los dirigentes metiéndolos presos, acusándolos de delitos que no han cometido para tratar de desarticular el proceso organizativo que se había iniciado, después, en vista que eso muy poco resultó, dio entonces la persecución de forma directa con la policía, ejército y todos los estamentos del estado, de allí empiezan a surgir los que se llamaron en el Cauca grupos de pájaros, personas armadas con armas no muy sofisticadas y las cuales tenían la misión de eliminar a los dirigentes indígenas más destacados en cada una de las regiones, es así que en el año 1974 se inicia todo este proceso con el asesinato de Gustavo Mejía y con otros asesinatos de compañeros³⁰⁵

Así, para finales de la década de 1970 supuso la más violenta represión contra el movimiento indígena caucano. Esta situación se presentó dentro del marco de la implementación del “Estatuto de Seguridad” por parte del gobierno; la justificación de esta política de persecución y represión hacia las organizaciones sociales era los supuestos vínculos con las guerrillas insurgentes. La resolución del estatuto tuvo orígenes en las causas internas como el conflicto armado y el incremento de las organizaciones insurgentes, además de la proliferación del narcotráfico; pero también, presiones externas enmarcadas en la doctrina de seguridad impulsada por el gobierno norteamericano.³⁰⁶ Estas presiones (internas

³⁰⁴ Según afirma Houghton y Villa, la política estatal de seguridad, correspondió más a un discurso de legitimación de la represión que a una interpretación del conflicto y de los actores insurgentes, pues de lo que trataba era de defender claramente la propiedad territorial y de reprimir a los llamados “invasores”. HOUGHTON, op.cit., p.35, nota 298.

³⁰⁵ Testimonio del líder indígena Coconucos Marcos Avirama, gobernador del Cabildo, y miembro del CRIC, para aquella época citado y tomado por PEÑARANDA Daniel Ricardo. **El Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL): Una guerra dentro de otra guerra**. Bogotá: Corporación Nuevo Arco iris, 2010. p. 19

³⁰⁶ PECAUT, Daniel. Presente, pasado y futuro de la violencia en Colombia. In: PECAUT Daniel, GONZÁLEZ Liliana, **Revista Desarrollo Económico**. Bogotá, Instituto de Desarrollo Económico y Social, 1997, No. 144, p. 891-930.

y externas) se basaron en la estigmatización y opresión hacia la movilización de los sectores sociales y populares, y sus expresiones políticas.³⁰⁷

El efecto estigmatizador del Estado sobre los movimientos y organizaciones sociales hizo que los movimientos armados de corte izquierdista fortalecieran y ampliaran su capacidad de convocatoria.³⁰⁸ En 1979 la persecución y el asesinato de los dirigentes del CRIC se exasperó, debido al robó de 5.000 armas de una guarnición militar al norte de la capital Bogotá por parte del M19. Entonces, la persecución fue dirigida contra todas las organizaciones o movilizaciones sociales que se suponía mantuvieron relaciones con el grupo guerrillero.³⁰⁹ Por consiguiente, el Estado se enfocó en los dirigentes del CRIC y sus asesores, acusados de pertenecer al M19, estos fueron detenidos, perseguidos y torturados, para que entregaran información sobre la joven organización guerrillera. Los líderes indígenas, ante esta situación, optaron por la clandestinidad.

Por otro lado, distintos militantes sociales hicieron una campaña, a nivel nacional e internacional, para mostrar el sentido de las denuncias y reivindicaciones de los indígenas caucanos y negar los supuestos vínculos del CRIC con el M19, que el gobierno se había empeñado en demostrar.³¹⁰ Los indígenas caucanos se declararon en oposición abierta a la

³⁰⁷ Según el historiador Daniel Pecaú para inicios de la década de 1980, el Estado colombiano, estaba sumergido en una profunda crisis de legitimidad, heredada del Frente Nacional, como consecuencia de su debilidad institucional y política. Para Pecaú, esta debilidad, se expresó en la falta de control sobre el avance de las guerrillas insurgentes originadas en la década de 1970, el incremento de la autonomía de la fuerza pública en la ejecución de la represión, la violencia hacia los movimientos sociales y populares; y la falta de condiciones para la participación política de otros sectores sociales. PECAÚ, op. cit., p. 914-916, nota 302.

³⁰⁸ Para Pizarro, el año 1979 marca el inicio de una fase de auge y reactivación del movimiento guerrillero, que se evidencia en el tránsito de las FARC de 9 a 18 frentes y en el hecho de que su Séptima Conferencia (1983) añade la sigla EP (Ejército del pueblo) a su denominación guerrillera; el M-19 concentra sus fuerzas en el activo Frente Sur; el EPL incrementa su actividad en el nordeste del país; el ELN se reconstruye e inicia una rápida expansión territorial. Emergen también nuevos proyectos guerrilleros como el Quintín Lame, el PRT y MIR Patria Libre. PIZARRO, Eduardo. La insurgencia armada: raíces y perspectivas. In: SÁNCHEZ, Gonzalo y PEÑARANDA, Ricardo (Comp.). **Pasado y presente de la violencia en Colombia**. Medellín: IEPRI y La Carreta. 2007, p. 321-338.

³⁰⁹ JIMENO Myriam, PALECHOR Juan Gregorio. **Juan Gregorio Palechor. Historia de mi vida**. Bogotá: ICANH, Universidad Nacional de Colombia, 2006. p.35.

³¹⁰ En febrero de ese año ya varios dirigentes indígenas habían sido asesinados en diferentes resguardos del Cauca. Juan Palechor y Trino morales se ocultaron y buscaron apoyo entre intelectuales y la red de solidaridad principalmente en Bogotá. FUNCOL, la organización que asesoraba jurídicamente el movimiento indígena emprendió una campaña para visibilizar en

doctrina de seguridad del gobierno que estigmatizaba y criminalizaba la protesta social, y estancaba las recuperaciones de tierras:

Todos los 16 artículos del Estatuto de Seguridad, dan normas precisas, no para guardar el orden público sino para perseguir las organizaciones populares y revolucionarias que no estén de acuerdo con el actual régimen capitalista, oligarca y explotador. (...) Impone fuertes penas para quienes en desarrollo de huelgas ocupen lugares públicos. Si las comunidades indígenas o cualquier otra persona participan en las justas recuperaciones de tierra o en huelgas para reclamar sus derechos, tendrá de 10 a 15 años de cárcel. El estatuto, quiere impedir al pueblo la libre expresión de sus ideas, y es así como prohíbe expresar lo que piensa, que de todas maneras no es lo mismo que piensan los explotadores; por lo tanto, es subversivo; es decir quieren impedir que usemos los periódicos, boletines o radio para decir lo que se piensa. (...) En el Cauca y en especial para nosotros los indígenas, la represión ha venido aumentando y ahora con el nuevo decreto del gobierno aumentará mucho más. Cuando el ministro de Defensa, general Camacho Leyva dice que debemos "proveer nuestra propia defensa" sólo se refiere a lo que es permitido a los terratenientes y patronos contra campesinos, indígenas y trabajadores³¹¹

Según el antropólogo colombiano Mauricio Caviedes, las denuncias de violaciones de los derechos políticos y civiles de los pueblos indígenas aumentaron en 1978. Las denuncias registradas en la época, a través de la revisión de prensa nacional y regional, demostraron que el autor principal de estas violaciones fue el Estado colombiano. Aunque este alto nivel de denuncias no se volvió a repetir en los cuatro años siguientes; el número de denuncias hechas por las organizaciones indígenas entre 1979 y 1982, a través del periódico “Unidad Indígena”, afirman que superaron casi el doble del promedio de los años anteriores a 1978.³¹²

No obstante, ante la represión regional y estatal que sufría el movimiento indígena caucano, el acumulado de experiencias de la lucha por la tierra y el modelo organizativo que significó el CRIC, posibilitó la expansión de sus reivindicaciones en diferentes regiones de Colombia. Por todo el país, se fueron creando y conformando diferentes organizaciones indígenas, que fueron entablando relaciones por el encuentro entre sus líderes y el

organismos internacionales de derechos humanos la represión estatal hacia los indígenas. JIMENO, op. cit., p. 21-25, nota 305.

³¹¹ CRIC. **Unidad Indígena**. Estatuto de inseguridad. Popayán, n. 34. p. 10, octubre, 1978,

³¹² CAVIEDES, Mauricio. El surgimiento de la Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC en el período de gobierno de Julio César Turbay (1978-1982). In: **Colombia Etnias y Política**. Bogotá, v.4 n.1, p.142 –159, .2007.

conocimiento sobre las problemáticas, reivindicaciones, demandas y denuncias locales, contra los actores contraventores de la lucha por la tierra.³¹³ Esta red de dirigentes y voceros de las organizaciones indígenas vislumbró la necesidad de un proyecto de organización a nivel nacional, que según los dirigentes indígenas tenía que basarse en la idea de Unidad:

En nuestra lucha contra estos enemigos básicos, los indígenas hacemos parte de las grandes masas explotadas y oprimidas de nuestro país y con ellas debemos estar unidas para buscar soluciones a nuestros problemas. También tenemos que declarar enfáticamente que no habrá solución definitiva dentro de la actual estructura capitalista. Tenemos que luchar por la liberación del pueblo colombiano y por la construcción de una nueva sociedad, sin ser explotados y oprimidos. Y esto será también un esfuerzo conjunto de obreros, campesinos, artesanos y desempleados, de blancos, negros, indígenas, zambos y mestizos. Tanto ahora como en el futuro, los indígenas tenemos reivindicaciones propias para defender, a veces aun contra otros sectores explotados. La defensa de nuestro territorio contra terratenientes, capitalistas y colonos, el fortalecimiento de nuestros cabildos y autoridades tradicionales y demás formas propias de organización, la utilización de la actual legislación indígena y la lucha contra el nefasto estatuto indígena del gobierno; la defensa de nuestras tradiciones y cultura contra el estado, las misiones y hasta políticos “revolucionarios”, son algunos de los puntos propios de la lucha indígena actual.³¹⁴

Como lo indica la anterior declaración del CRIC en su quinto congreso, el proyecto de unidad incluía la solidaridad con la demanda de organizaciones campesinas y obreras principalmente.³¹⁵ En este sentido su emergencia también puede rastrearse en las acciones desde la secretaria indígena adscrita a la ANUC, que posibilitó que su emisario Manuel Trino Morales conociera y estimulara la creación de otras organizaciones regionales,³¹⁶ y

³¹³ CRIC. **Unidad Indígena**. Cuatrerros, terratenientes y policías siembran violencia. Popayán, n. 31, p. 4. Agosto 1978.

³¹⁴ Esta declaración hace parte del Documento de discusión sobre el marco ideológico del movimiento indígena presentado por el CRIC en el Encuentro Indígena Nacional realizado en Lomas de Illarco, departamento del Tolima, durante los días del 8 al 12 de octubre de 1980, donde presenta el proyecto de Unidad del Movimiento Indígena Colombiano.

³¹⁵ Esto es particularmente claro desde el periódico Unidad indígena en sus primeros tirajes donde intentaba demostrar la constante relación y apoyo del movimiento indígena con otras organizaciones indígenas, campesinas y obreras. CRIC. **Unidad Indígena**, Popayán, n.9, julio, 1978, p. 8

³¹⁶ Con el apoyo del CRIC y el asesoramiento de la secretaria indígena de la ANUC, surgieron y se visibilizaron otras organizaciones regionales como, por ejemplo, el Cabildo Indígena en el sur del Tolima (CRIT), la Organización en los Llanos Orientales (UNUMA), la Organización de Estudiantes Indígenas en el Pacífico Colombiano (UNDICH) liderada por el indígena Emberá Francisco Rojas Birry, el Consejo Regional Indígena del Vaupés (CRIVA) además del Consejo y Organización Indígena Arhuaca (COIA), de la Sierra Nevada de Santa Marta, entre las más destacadas. MORALES

participara en diferentes congresos a nivel nacional e internacional como el segundo simposio de Barbados en 1977.³¹⁷ Así lo expone el mismo Morales:

Entonces en el año 80 me dediqué totalmente a esa tarea: organizar primero una coordinadora y después crear una organización nacional. Con ese propósito me fui volteando por todo el Cauca, por toda la Sierra Nevada, por donde los kunas de Antioquia, estuve en el Vichada, en el Vaupés y no sé más... Ese trabajo se hizo en el apoyo del CRIC. El CRIC pagaba los viajes, el transporte y la estadía. Es un valor muy importante que se tiene que reconocer al CRIC, a las organizaciones internacionales. Ellas han apoyado oportunamente, porque sin su aporte no habríamos podido. Es que los viajes son muy costosos. Es muy costoso traer, por ejemplo, del Vaupés unas cinco personas, primero en bote y después en avión. O venir de la Sierra a Bogotá en un carro. Por eso se pudo hacer gracias al aporte que solicitamos en Europa. La represión fue eficaz, podríamos decir. Tuvo un efecto, inesperado, porque obligó a que las organizaciones internacionales conocieran la pelea de nosotros y nos apoyaran³¹⁸

Esta dinámica de integración interétnica posibilitó que en algunos congresos del CRIC se crearan comisiones de estudio para tratar temáticas de los pueblos indígenas de Colombia, y posibilitar la integración de líderes Arhuacos, Koguis, Sikuani, Emberá, Pijaos, Pastos, entre otros. Junto con la dirigencia del CRIC (Misak, Coconucos, Nasa) estimularon un proyecto de unidad a nivel nacional en base a relaciones interétnicas.³¹⁹

A pesar de las dificultades en la creación de la organización nacional, que se expresó en las distancias geográficas y las diferencias culturales entre las diferentes etnias indígenas del país, poco a poco la idea de unidad se concretó con la creación y conformación de la Coordinadora Nacional Indígena, el 12 de octubre de 1980, en el Primer Encuentro Indígena Nacional organizado por el CRIC y el CRIT, en Lomas de Illarco, Municipio de Coyaima, al sur departamento del Tolima.

Trino. El movimiento indígena en Colombia. Ponencia para el II Simposio de Barbados. In: **Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC. Diez años de lucha historia y documentos**. CINEP. 1981, p. 141

³¹⁷ Así lo titula el periódico. CRIC. **Unidad Indígena**. Popayán n. 42. p. 6-7. Julio, 1977.

³¹⁸ Narración hecha por Trino Morales en el libro que relata su historia de Vida en asocio con el sociólogo francés Christian Gros. GROS Christian Y MORALES Trino. **¡A mí no me manda nadie! Historia de vida de Trino Morales**. Bogotá: ICANH 2010, p. 184–185.

³¹⁹ En el V Congreso del CRIC, se presentó y discutió una cartilla titulada: *Hacia la unidad indígena*. Documento que sirvió como base de estudio y trabajo de los dirigentes indígenas de otras organizaciones de carácter regional. CRIC. **Unidad Indígena**. Hacia la unidad indígena. n. 29, p.2. 1978.

Las funciones de la coordinadora fue organizar el primer congreso nacional indígena y trabajar en la creación institucional de la ONIC, concebida como una organización gremial, la cual tomó como modelo al CRIC. Durante este encuentro se denunciaron acciones violentas de los terratenientes, la lucha de los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta contra el Instituto Lingüístico de Verano,³²⁰ y reivindicaron la resolución de los problemas de titulación de tierras, que se exigieron al INCORA para su verificación; también se conmemoró el aniversario de nacimiento de Manuel Quintín Lame.³²¹ Los dirigentes indígenas que conformaron la Coordinadora Nacional Indígena empezaron a efectuar diferentes eventos en diferentes departamentos como Antioquia, Choco, Magdalena, Córdoba, Tolima, Nariño, Putumayo, Arauca, Casanare, Meta, Vichada, entre otros.³²²

Posteriormente, en el mes de febrero de 1982, en Bogotá, específicamente en la localidad de Bosa, se realizó el Primer Congreso Nacional Indígena de Colombia con la participación de 2.000 indígenas provenientes de diversas regiones de Colombia.³²³ Además de 12 delegaciones de comunidades indígenas de centro y sur américa. En este congreso, se logró oficializar la creación de la Organización Indígena Nacional de Colombia (ONIC), adoptando los principios de “Unidad, Tierra, Cultura y Autonomía” y la defensa de la Ley 89 de 1890.³²⁴

³²⁰ El Instituto lingüístico de Verano- ILV empezó a funcionar en la década de 1960, y se trataba de una entidad de carácter religioso con la finalidad de traducir y difundir la biblia a las diferentes lenguas indígenas existentes en el país, mediante el estudio del idioma, la dotación de alfabeto y la implementación de prácticas de lectoescritura. El accionar del ILV fue muy criticado desde diferentes sectores del país, se les acusaba que más allá de realizar investigación lingüística, su tarea era evangelizar, satanizando y afectando la diversidad de culturas indígenas. PINEDA CAMACHO, Roberto. La política lingüística en Colombia. In: CORREA, François y PACHON, Ximena. **Lenguas amerindias: Condiciones sociolingüísticas en Colombia**. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1997. p. 155-176.

³²¹ CRIC. **Unidad Indígena**. Informe de la coordinadora indígena nacional. Popayán, n.54, p. 8-10, Febrero, 1982.

³²² CRIC. **Unidad Indígena**. El primer congreso indígena nacional abre una nueva etapa para el movimiento indígena. Popayán, n. 55, p.2. Marzo, 1982.

³²³ Bosa es una de las localidades donde se ha hecho un proceso de etno-territorialización, alrededor de la memoria de los antiguos resguardos Muisca. Este proyecto ha sido polémico ya que los vestigios de las comunidades son difíciles de comprobar por la falta de las lenguas o atributos culturales que han desaparecido con el tiempo. Sin embargo, se logró crear un cabildo y un resguardo en 2002, reconocidos por el Estado, declarando Bosa con un pasado Muisca. En esta reconstrucción fueron importantes las memorias de este primer congreso indígena nacional.

³²⁴ CRIC. **Unidad Indígena**. Posiciones generales del movimiento indígena. Popayán, n. 55, p.2. Marzo, 1982.

En principio, la función de la ONIC, al igual que su antecesora, la Coordinadora Indígena Nacional, fue asesorar y fortalecer las organizaciones regionales y, por otro lado, visitar e impulsar a las comunidades indígenas para que se organizaran y afiliaran.³²⁵

La ONIC, desarrolló una plataforma con los siguientes puntos: Defensa de la autonomía indígena; defensa de los territorios indígenas y recuperación de las tierras usurpadas, el reconocimiento de la propiedad colectiva de los resguardos; control de los recursos naturales situados en territorios indígenas; impulso a organizaciones económicas comunitarias; defensa de la historia, cultural y tradiciones indígenas; educación bilingüe y bicultural en control de las autoridades indígenas; recuperación e impulso de la medicina tradicional y exigencia de programas de salud acordes con las características sociales y culturales de las comunidades y pueblos indígenas; exigencia de la aplicación de la Ley 89 de 1890 y demás disposiciones favorables a los indígenas; solidaridad con las luchas de otros sectores populares y democráticos, y aplicación de las conclusiones de los congresos de la organización.³²⁶

No obstante, el proyecto unificador que posibilitaba la creación de la ONIC expresado en su medio de comunicación más importante Unidad Indígena, realmente maquillaba un momento de crisis de su organización más influyente, el CRIC; esto no solo por la represión estatal sino por las tensiones en su propia dirigencia que configuraba un movimiento de divergencia. Estas tensiones se profundizó por un polémico texto: *Documento de discusión sobre el marco ideológico del movimiento indígena colombiano* que presentó el comité ejecutivo del CRIC durante el Primer Congreso Nacional Indígena.³²⁷

³²⁵ CRIC. **Unidad Indígena**. Rueda de prensa del primer congreso. Popayán, n. 55, p.2. Marzo, 1982.

³²⁶ MOLINA, Hernán y SANCHEZ, Ernesto. Manuel Quintín Lame. Nota periodística del 9 de junio de 1916. In: MOLINA, Hernán y SANCHEZ, Ernesto (Compiladores). **Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo**. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010, p. 54.

³²⁷ El documento realizó un análisis de las diferentes posiciones e interpretaciones sobre lo que debería hacer y constituir una organización indígena nacional en Colombia, desde un lenguaje ideológico de izquierda (lucha de clases, expansión del capitalismo) y una mirada crítica a diferentes teorías sobre la cuestión indígena en el continente latinoamericano (indigenismo cósmico, nacionalidades indígenas, campesinación e integración del indígena) debatiendo cada una de ellas y colocando una propia perspectiva. En realidad el texto sirvió para ilustrar los debates políticos y sociales de la época sobre la movilización indígena en Colombia, en un momento complejo de protestas sociales, de ascenso del movimiento político armado M-19. El documento reflejó un debate entre las corrientes alineadas en ese entonces alrededor del CRIC y la vertiente disidente desde el cabildo de Güambía desde donde surge el movimiento de autoridades indígenas del suroccidente

Este documento demostraba las influencias de actores externos no indígenas en el CRIC, que su mayoría componían el comité ejecutivo del mismo.³²⁸ Para el sector crítico, el documento no era comprensible para las autoridades indígenas y además no reflejaba la forma de pensar y actuar de las comunidades. Para ellos el Comité ejecutivo era dirigido por blancos que se alejaban cada vez más de los postulados del movimiento, sobre todo de la comunidad, que era la base de la organización. Estas críticas fueron interpuestas por algunos líderes guámbianos pertenecientes al resguardo de Güambia, aunque también confluían Nasas, Coconucos y Yanaconas.³²⁹

Para el antropólogo colombiano y acompañante del movimiento indígena caucano Luis Guillermo Vasco, la creación de la organización nacional fue producto de la decadencia del movimiento indígena original proveniente de los andes, cuya lucha tuvo como opositor claro a los terratenientes. Al plantearse, ahora como objetivo la lucha contra el capitalismo,

caucano. El texto generó debate y fisuras en el mismo nacimiento de la organización indígena nacional, ya que algunos líderes de la ONIC entre ellos su presidente y otras organizaciones no compartían el lenguaje político que adoptó el CRIC. MOLINA Hernán, SANCHEZ Ernesto. Documento de discusión sobre el marco ideológico del movimiento indígena In: MOLINA Hernán; SANCHEZ Ernesto; (Compiladores). **Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo**. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. p. 183-194.

³²⁸ Recordemos que los asesores no indígenas fueron bastante influyentes en el movimiento indígena caucano, a su vez estos se dividieron en colaboradores (exfuncionarios del INCORA, militantes e intelectuales de izquierda) que hacían parte del CRIC y solidarios (antropólogos, sociólogos, militantes de derechos humanos) que se unieron al grupo disidente del CRIC: El Movimiento de gobernadores en Marcha luego nombrado como Autoridades indígenas del Suroccidente Colombiano AISO. LAURENT, Virgine. Espacios Políticos Regionales. Estudio de Caso In: **Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998. Motivaciones, campos de acción e impactos**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005. p.347.

³²⁹ El Movimiento Autoridades en Marcha lideradas por las autoridades y gobernadores correspondientes a los cabildos de Guambia surgió de las divisiones y discrepancias con el comité ejecutivo del CRIC. Este grupo, que el CRIC llamó de “disidentes”, decide apartarse de él y empezar una movilización criticando la organización gremial y su comité ejecutivo. De allí surgieron importantes líderes indígenas que adquieren protagonismo en la década de 1990, como Ricardo Tunubalá, Javier Calambás y Lorenzo Muelas. Para muchos analistas esta división en el CRIC, obedece a las rivalidades entre los dirigentes indígenas y no indígenas por la hegemonía del movimiento, para otros se trataba de un conflicto entre las dos etnias principales del Cauca: Guambianos (Misak-) y Paeces (Nasa). Sin embargo, como advierte Laurent se trataba más de dos miradas acerca de las líneas a seguir del movimiento una dándole prioridad a las alianzas nacionales e internacionales y la otra apoyándose más en lo propio en lo local y en formas de organización desde la comunidad. LAURENT, Virgine. Espacios Políticos Regionales. Estudio de Caso In: **Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998. Motivaciones, campos de acción e impactos**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005. p.347.

el CRIC estaba sometándose a una imposición política de la izquierda que malinterpretó la alianza frente a otros sectores sociales, con tendencia a manipular las acciones del movimiento indígena, vinculándolos con los grupos extremistas, ósea las guerrillas insurgentes.³³⁰

Vasco, defiende que al priorizar la lucha de clase sobre las recuperaciones de la tierra; o el apoyo de instancias europeas en vez de la solidaridad de la sociedad colombiana; en realidad, situaba en un segundo nivel la tan venerada unidad indígena. Así, que más bien el congreso reflejaba un momento de debilidad de las organizaciones regionales, (especialmente el CRIC) con el peligro de alejarse de los intereses y luchas provenientes de las comunidades indígenas. Vasco, consideraba que la ONIC tendería a convertirse en un órgano burocrático e impositivo, que no tuviera representatividad desde su base social.

Aunque, el influyente antropólogo colombiano consideró legítimas algunas de las conclusiones del Primer Congreso Nacional Indígena, en donde se creó la ONIC en 1982, sostuvo que el congreso mismo fue ilegítimo, y crítico fuertemente la representatividad de las organizaciones regionales, pues según él se concibió desde un sector “integracionista” perteneciente al comité ejecutivo del CRIC y la presión de ONG nacionales e internacionales con afán de protagonismo. Estas dos instancias en realidad querían cooptar los líderes indígenas y entregar el movimiento a una izquierda reformista, que conllevaría a la absorción y deslegitimación del movimiento indígena con la pretensión de utilizarlo y visibilizarlo.³³¹

En este contexto de disputa por el control y vanguardia política de la principal organización regional del movimiento indígena colombiano desde la década de 1970 el CRIC; surge paradójicamente, el proyecto de UNIDAD del movimiento en un ámbito más nacional. A pesar de estas diferencias y tensiones internas se fueron consolidando un

³³⁰ Aquí Vasco de forma indirecta alude a la relación política entre el comité ejecutivo del CRIC - M19, que conllevaría más adelante a una alianza político-militar. VASCO. Luis. *Acompañando la organización y la lucha indígenas. Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002. p. 243-362

³³¹ Estas críticas de Vasco se pueden leer a partir de las tensiones internas del CRIC con otros movimientos indígenas del Cauca, específicamente el movimiento de autoridades en marcha, organización a la cual perteneció Vasco, como asesor y “solidario” investigador, desde la reconfiguración del cabildo de Güambía. VASCO. Luis. *Acompañando la organización y la lucha indígenas. Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002. p. 307-308.

proyecto unificador y expansivo que no solamente integraba las demandas y reivindicaciones indígenas caucanas, sino acogía en un primer momento otros sectores indígenas estigmatizados y perseguidos por el gobierno; como también sectores sociales y populares, como lo planteaba el mismo CRIC. En este contexto particular va surgiendo y desarrollándose el concepto de *Autonomía* que atraviesa los discursos y demandas de la ONIC.

Contra el Estatuto Indígena

Como se mencionó anteriormente, el proyecto de unificación y federación de las diferentes organizaciones regionales indígenas alrededor de una sola organización provenía desde sus inicios de los dirigentes del CRIC. No obstante, este proceso se aceleró debido por un lado a la represión estatal al movimiento indígena caucano y a las divergencias y tensiones dentro de su organización más fuerte. Por otro lado, la oposición de las organizaciones indígenas frente al polémico proyecto presentado por el gobierno, titulado como Estatuto indígena que se discutía en el congreso colombiano desde 1980.

Recordemos que en el primer congreso indígena nacional se adoptó los principios de “Unidad, Tierra, Cultura y Autonomía” que configuró el programa o la línea de acción de la organización en temas como la legislación indígena y el cumplimiento por parte del Estado de la Ley 89 de 1890.³³² Así en las conclusiones del evento, la ONIC recomendó a todas las organizaciones indígenas del país el fortalecimiento de la autonomía y la protección de las autoridades tradicionales en el ejercicio de su gobierno, y se estableció la importancia de reafirmar la consecución de su autonomía frente al Estatuto indígena:

El problema indígena es algo histórico, de mayor envergadura, que requiere un conocimiento y su tratamiento difiere de la Acción Comunal por sus implicaciones y el papel que ha jugado en la historia del país. Consideramos que el tratar la Acción Comunal y el problema indígena a un mismo nivel, implica la negación de la existencia de nuestras comunidades. Creemos que la legislación que se pretende aprobar, busca no solo lo anterior, sino eliminar la poca legislación existente en la cual se consagra la existencia de nuestros Resguardos y Cabildos y terminar los derechos que la Legislación no ha otorgado. [A ello se agrega que:] [...] la tierra además de ser el territorio de nuestros Resguardos, es el soporte de nuestra existencia y subsistencia, la de nuestros hijos, y en general de las comunidades

³³² CRIC. **Unidad Indígena**. Programa político de la Organización nacional. Popayán, n. 55, p.5. Marzo, 1982.

indígenas. Además, tiene un valor cultural que la hace parte de nuestra vida.³³³

El congreso rechazó la iniciativa legislativa del presidente Julio César Turbay Ayala de implementar el Estatuto Indígena y crear un departamento administrativo de asuntos indígenas y un fondo de desarrollo indígena. Este proyecto de ley buscó que los cabildos indígenas se convirtieran en juntas de acción comunal, con el pretexto de constituirse en personería jurídica y poder articularse con las entidades locales, alcaldías y gobernaciones.³³⁴ Además al transformar los cabildos y resguardos en entidades administrativas, les confería facultades al presidente y al gobierno para legislar y controlar el territorio según sus intereses. Para las organizaciones se trató de derogar la Ley 89 de 1890 que respaldaba su trabajo organizativo y legitimaba la restauración de los resguardos y cabildos. Según el CRIC, el gobierno argumentó en estos siguientes nueve puntos el proyecto de ley:

1. No existe ninguna ley favorable para los indígenas. Todas las que se han dictado son perjudiciales. 2. Hay muchos misioneros y comunidades protestantes que deben ser remplazados por el Gobierno, en la educación y en toda clase de programas. 3. Hay muchos antropólogos que explotan a los indígenas. 4. Hay muchas oficinas del gobierno dedicadas a programas con indígenas y no existe ninguna programación. Debe crearse un nuevo organismo. 5. No hay recursos presupuestales para atender a los programas entre indígenas. Es necesario controlar a fundaciones y asociaciones y mirar sus presupuestos y su programa. 6. A los indígenas no se les pueden entregar auxilios porque no tienen Personería Jurídica. Es necesario que se vinculen a la Acción Comunal para que los auxilios les puedan llegar. El Ministerio puede otorgar esas personerías jurídicas y reconocer quienes son autoridades de las comunidades. 7. Se debe reglamentar todo lo relacionado con la vida interna de las comunidades (organización, nacimiento, matrimonios, formas de parentesco, etc.). 8. Los indígenas pueden prestar servicio militar, aunque sea voluntariamente y deben estar un tiempo en el ejército en sitios especiales para hacer cursos agropecuarios. 9. Los indígenas deben entender que son dueños de aquellas tierras, que no tienen títulos, porque las que si lo tienen no pueden ser desconocidas por el Estado.³³⁵

³³³ CRIC. **Unidad Indígena**. No al Estatuto indígena. Popayán, n.50. p. 3. Agosto, 1980.

³³⁴ CAVIEDES, Mauricio. El surgimiento de la Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC en el período de gobierno de Julio César Turbay (1978-1982). **Colombia Etnias Y Política**. Bogotá, v.4 n.1 p.142 –159. 2007.

³³⁵ Consejo Regional Indígena del Cauca. CRIC. **Documento de discusión sobre el marco ideológico del movimiento indígena**. Encuentro Indígena Nacional realizado en Lomas de Illarco, Tolima 8 al 12 de octubre de 1980, p. 11–12.

Claramente el CRIC criticaba el Estatuto Indígena, pero también aprovechaba para desafiar otros actores disidentes de la organización (antropólogos, protestantes) involucrándolos en los objetivos gubernamentales. Pero más allá de esta interpretación del CRIC, el Primer Congreso Indígena denunció este proyecto de ley que desconocía sus organizaciones representativas y sus autoridades tradicionales, a quienes nunca se les consultó para elaborar las leyes que se relacionaban directamente con su supervivencia:

Sin embargo, como se ha dicho en diferentes oportunidades, este proyecto no fue consultado nunca a los indígenas; se pretendió imponer a través de festivales musicales, o por medio de repartición de auxilios y regalitos, condicionados a la aceptación del Estatuto. En los cursos de oposición no se entregaron los auxilios ofrecidos, como en el caso del Cesar, destituido el gobernador del cabildo de la comunidad Arhuaca Luis Napoleón Torres, promotor de asuntos indígenas. Igualmente, el Estatuto está orientado a estrecha vigilancia y el control de todas las comunidades, sus organizaciones propias, para asegurar su dependencia económica y política del Gobierno, en el control y manejo de esa clientela electoral. Por su parte los terratenientes y usurpadores, necesitan tranquilidad en sus tierras y legalización en sus títulos, lo cual no pueden hacer si sigue vigente la ley 89 de 1890. Por eso la piensan derogar, pero estos propósitos no han podido ser logrados por el Gobierno, debido a la oposición organizada de los indígenas y de personas y entidades defensoras de la causa indígena.³³⁶

En definitiva, el “Estatuto Indígena” pretendió restringir la autonomía indígena y modificar la perspectiva étnica en la conformación de la titulación colectiva de los resguardos y la creación de reservas indígenas, tarea ejecutada por el INCORA y amparada en la Ley 31 de 1967 que aún no había sido reglamentada.³³⁷ Al respecto, las organizaciones no solamente denunciaron y se alinearon en contra del Estatuto Indígena, sino que, además, propusieron modificaciones y revisiones de la legislación:

Con excepción de la ley 89 de 1890, las demás normas que tienen que ver con el régimen de tierras entre indígenas, fueron concebidas con el fin de disolver las comunidades existentes; deben cambiarse en un futuro esta política hacia el objetivo contrario, esto es que sean subrogados aquellos aspectos de la legislación vigente que tiendan a incorporar a la legislación

³³⁶Consejo Regional Indígena del Cauca. CRIC. **Documento de discusión sobre el marco ideológico del movimiento indígena**. Encuentro Indígena Nacional realizado en Lomas de Illarco, Tolima 8 al 12 de octubre de 1980, p. 11–12.

³³⁷ Esta ley tenía sus raíces en la ley de la reforma agraria y que le daba facultades al INCORA para crear reservas indígenas en regiones donde no existan o habían desaparecido los resguardos indígenas, la figura de reserva fue una antítesis de la carga histórica y política de la figura de Resguardo, y nunca se pudo reglamentar, más adelante fue derogada y cambio más hacia una figura de carácter ambiental.

común y sean introducidas disposiciones que establezcan la intangibilidad de estos terrenos, de ser ganados por prescripción o mediante multas o embargos de terceros... Pero, en todo caso, cualquier discusión de cambio de legislación deberá ser consultada y aprobada por las autoridades y organizaciones indígenas y referirse básicamente a la cuestión de la devolución de las tierras y al respecto a la autonomía interna y al derecho de conservar sus propias culturas. Desde hace ya muchos años que la ley 31 de 1967 espera ser reglamentada, para que los buenos propósitos allí consignados puedan servir realmente a los indígenas. Lo mismo podríamos decir de la ley 89 de 1890 y de otras leyes, tarea que puede realizar el Gobierno, de ser cierta su preocupación por actualizar la legislación indígena.³³⁸

Así el gobierno desafiaba los principios y logros de la movilización indígena, principalmente en relación a la restauración de los resguardos y cabildos, que oficiaban como ejes de su lucha. Esta situación alentó y aceleró la necesidad de unión por parte de la red de organizaciones regionales indígenas en el país, que reacciona contra las políticas estatales representadas en el estatuto de seguridad y el indígena, poniendo en peligro las luchas históricas del MIC por su autonomía política y territorial.³³⁹

En 1979, fue presentado el Estatuto Indígena al Congreso de Colombia, pero ante el rechazo y la movilización nacional de las organizaciones indígenas regionales y los paros cívicos a nivel nacional, se archivó definitivamente en 1982. Este hecho fue uno de los logros que se adjudicó la ONIC, y la consolidó y visibilizó como una poderosa organización social representativa y autónoma de los intereses indígenas y populares.

³³⁸ Consejo Regional Indígena del Cauca. CRIC. **Documento de discusión sobre el marco ideológico del movimiento indígena.** Encuentro Indígena Nacional realizado en Lomas de Illarco, Tolima 8 al 12 de octubre de 1980, p. 11–12.

³³⁹ Es importante insistir que el proyecto de la nueva organización indígena “unidad, tierra, cultura y autonomía” se formó través de las luchas históricas y experiencias acumuladas del CRIC, la principal organización regional andina. Desde esta organización como se señaló al principio, había un discurso crítico hacia el capitalismo y el imperialismo global desde su dirigencia, para lo cual la unión de las luchas indígenas con otros sectores populares significaría un nuevo proyecto socio económico y político para la “masa de explotados”. El CRIC siguió luchando por este proyecto frente a su principal antagonista el Estado colombiano. No obstante, a principio de 1980 surge otras organizaciones (ONIC y gobernadores en marcha) que, a pesar de inspirarse en el CRIC, comienza a divergir y alejarse de sus objetivos y formas de organización política.

Tierra y territorio. Territorios habitados, territorios deseados.

Como lo declara las conclusiones del primer congreso indígena: La tierra seguía siendo el principal baluarte y demanda, no solamente de los indígenas sino de la gran mayoría de colombianos.³⁴⁰ De la lucha por la propiedad de la tierra en la década de 1970 en Colombia, se pasó a la lucha por el control territorial en la década de 1980. Así la tierra, por la cual se movilizaron indígenas y campesinas una década atrás, adquiere una dimensión político-militar, por la presencia y resistencia de los grupos insurgentes que se fortalecen y se amplían a mitad de la década, y la emergencia e ímpetu de los narcotraficantes por hacerse con tierras para el cultivo y procesamiento de la marihuana, amapola o la coca, conllevando que para finales de 1980, los esfuerzos del gobierno es controlar y dar termino a la guerra sucia que se toma inclusive las grandes ciudades: Medellín, Cali y Bogotá.³⁴¹

Como lo indicamos anteriormente para 1982, año en que se fundó la ONIC, Colombia desarrolló un alto nivel de violencia contra los “Derechos Humanos” y los “Derechos Internacionales Humanitarios”. El estatuto de seguridad implementado por Turbay (1978-1982) se basó en la doctrina de seguridad implementada por el gobierno norteamericano en el cono sur que buscaba apagar los focos de insurrección en el continente latinoamericano.³⁴²

³⁴⁰ ORGANIZACIÓN NACIONAL INDIGENA DE COLOMBIA-ONIC. La lucha por la tierra, baluarte de nuestro progreso y de nuestra independencia política: Conclusiones del primer congreso indígena nacional. In: MOLINA, Hernán y SANCHEZ, Ernesto (Compiladores). **Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo**. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. p.195-222.

³⁴¹ La búsqueda por parte de las guerrillas de nuevas estrategias económicas y regiones ante la represión de Turbay, incrementó su presencia y fuerza militar en otras regiones y la participación en las ganancias que dejaba los cultivos ilícitos. Por otra parte, también se evidenció la alianza del ejército con la clase terrateniente tradicional, la clase emergente narco terrateniente y las elites políticas locales. Esto conllevó a un régimen de fuerza privada justificando la creación y acciones del paramilitarismo, que en 1982 el Procurador general de la nación denunció, bajo la denominación del grupo MAS (muerte a los secuestradores). Esto conllevó a una guerra sucia entre las guerrillas y paramilitares con la complicidad del Estado. PALACIOS, Marco. Legitimidad Elusiva. In: **Entre la legitimidad y la violencia. Colombia 1875-1994**. Bogotá: Editorial Norma, 2003, p. 273-282.

³⁴² Para Mauricio Archila, la represión venía desarrollándose desde la exclusión política que supuso el Frente Nacional reproduciéndose de forma más intensa durante el gobierno de Turbay y estableciendo una oposición en contra de los movimientos populares utilizando un lenguaje proveniente de la guerra fría que buscó estigmatizarlos con la acusación de ser aliados de las guerrillas. ARCHILA Mauricio. Entre pacto y pacto. In: **Idas y venidas. Vueltas y Revueltas. Protestas sociales en Colombia. 1958-1990**. Bogotá: ICANH, 2005. p 113-116.

En el caso colombiano, esta política en realidad tuvo el efecto contrario. Las guerrillas insurgentes se consolidaron y fortalecieron; legitimando sus acciones frente a la represión estatal y además identificándose con las demandas de los movimientos sociales, no tanto por sus posiciones ideológicas desde diferentes vertientes marxistas, sino por su crítica a un sistema político ilegítimo que excluía la participación política.³⁴³ En este contexto, las guerrillas de segunda generación renovaron su discurso desde el llamado a la inclusión política y la necesidad de reformas sociales y económicas en contra del régimen bipartidista.³⁴⁴

Ante esta situación, el nuevo gobierno a cargo de Belisario Betancur (1982-1986) hizo un viraje y abogó por la solución política a través de la promesa de la paz. Betancur abanderó la búsqueda de la paz desde el dialogo con las guerrillas y la apertura democrática; planteó la idea de un “diálogo nacional” con la participación de diferentes fuerzas políticas y sectores sociales, para este fin creó una Comisión de Paz que velaría y encauzaría los tres puntos básicos del dialogo: Amnistía e indulto para los guerrilleros, tregua y cese al fuego.³⁴⁵

Para el gobierno existieron condiciones objetivas en el conflicto colombiano, que explicaban la ausencia del Estado en el sector rural y la existencia de sectores excluidos. Por esta razón la promesa de paz debía sostenerse a partir de las reformas políticas y económicas. El gobierno intentó, entonces, abrir la participación política para otros sectores sociales, a través de la implementación de reformas democráticas con un discurso populista y

³⁴³ Según Pizarro la reactivación y auge de las guerrillas colombianas en esta época tiene que ver con el impulso de los triunfos de la insurgencia en Centroamérica, configurando al “pueblo” como razón y principio de sus acciones armadas, lo que posibilitó una transición de actor armado hacia actor político. Esto se comprueba una cuando la FARC agrega EP: Ejército del Pueblo. PIZARRO, Eduardo. La insurgencia armada: raíces y perspectivas. In: SÁNCHEZ, Gonzalo y PEÑARANDA, Ricardo (Comp.). **Pasado y presente de la violencia en Colombia**. Medellín: IEPRI y La Carreta. 2007, p. 321-338.

³⁴⁴ Esta transición por parte de las guerrillas surgía la idea de unificación de la lucha armada (Coordinadora Nacional Guerrillera Simón Bolívar) y la aparición de diferentes frentes como propuestas políticas, (UP, A luchar, o el Frente popular). PIZARRO, Eduardo. La insurgencia armada: raíces y perspectivas. In: SÁNCHEZ, Gonzalo y PEÑARANDA, Ricardo (Comp.). **Pasado y presente de la violencia en Colombia**. Medellín: IEPRI y La Carreta. 2007, p. 334.

³⁴⁵ Betancourt buscó iniciar los diálogos en 1982 con un acuerdo de tregua entre el gobierno y el M19, la FARC, el EPL, El ADO (Autodefensa Obrera) y algunos sectores del ELN. Sin embargo, esta tregua que se inicia en 1984 dura menos de un año, ya que los grupos insurgentes reclamaban falta de garantías a excepción de la FARC-EP que intentó continuar con los diálogos. CHAPARRO, Juan Carlos. En camino hacia los procesos de dialogo. In: **El ocaso de la Guerra. La confrontación armada y los procesos de paz en Colombia**. Bogotá, Universidad del Rosario, 2017 p. 37-62.

nacionalista y la descentralización del poder basado en la elección popular de alcaldes y gobernadores.³⁴⁶

Pero, a pesar de estas reformas y cambios en la visión gubernamental, las conversaciones de paz con las guerrillas no contaban ni con la voluntad política de las elites colombianas, ni con la dejación de armas por parte de las guerrillas más importantes como la FARC-EP, el ELN y el M19³⁴⁷; ni mucho menos de parte de las fuerzas militares, que debilitaron y sabotearon el proceso en diferentes ocasiones.³⁴⁸ Por otra parte, las guerrillas buscaron legitimarse políticamente mediante el discurso y necesidad de la paz. Pero, no abandonaron la idea de luchar con las armas e incorporaron las denuncias de los movimientos populares declarándose como voceros de sus demandas para así deslegitimar el Estado.³⁴⁹

Esta situación, supuso el fracaso de la promesa de paz y contrariamente el incremento del conflicto armado. Las guerrillas acusaban a las fuerzas militares de boicotear el proceso y aliarse con grupos paramilitarismo asociados al narcotráfico. Las fuerzas militares por su parte acusaban al gobierno de su poca claridad y debilidad ante los insurgentes que consideraba como narcotraficantes y secuestradores.³⁵⁰ Así la promesa de paz no tuvo un

³⁴⁶Según el historiador Marco Palacios, la política reformista del gobierno también supuso cambiar las relaciones diplomáticas con el gobierno norteamericano, basada en la doctrina de seguridad y sostenida por el gobierno anterior. Sin embargo, las presiones de Estados Unidos estaban enfocadas en la proliferación del narcotráfico para lo que se solicitaba la extradición de los principales jefes de los carteles que empezaron a consolidarse durante esta época. PALACIOS, Marco. Legitimidad Elusiva. In: **Entre la legitimidad y la violencia. Colombia 1875-1994**. Bogotá: Editorial Norma, 2003. p. 273-282.

³⁴⁷ El M19, fue el grupo más protagónico en las conversaciones con el gobierno, su propuesta se fundó en la renovación del discurso de izquierda desde un marco mucho más nacionalista enraizado en un pensamiento bolivariano. Además, el M19 generó una serie de acciones en las principales ciudades de Colombia (Bogotá, Cali) que lo mediatizaron como un grupo efectivo y temerario. CHAPARRO, Juan Carlos. Una larga historia de confrontaciones armadas. In: **El ocaso de la Guerra. La confrontación armada y los procesos de paz en Colombia**. Bogotá, Universidad del Rosario. p. 32-33.

³⁴⁸Según el politólogo García Durán, los objetivos y la forma de lograr los diálogos de paz no fueron claros y no existió la voluntad política de los actores involucrados en la Comisión de Paz. Los diálogos de paz negociados con los grupos insurgentes no fueron apoyados ni por las fuerzas militares, ni por los sectores empresariales y los partidos tradicionales. GARCIA, Mauricio. Veinte años buscando una salida negociada: aproximación a la dinámica del conflicto armado y los procesos de paz en Colombia 1980-2000. **Revista Controversia**. Bogotá, n. 179 p. 11-41, 2000

³⁴⁹ Según García en este periodo fue cuando más crecieron las guerrillas especialmente la FARC que cambió su nombre a FARC EP, ejército del Pueblo. Además, configura la idea de un partido político junto a líderes del partido comunista conocido como la Unión Patriótica - UP. GARCIA, op.cit., p. 28, nota 344.

³⁵⁰ CHAPARRO, op.cit., p. 54, nota 343.

gobierno ni un Estado fuerte que lograra implementarla, por el contrario, se volvió una cortina de humo para legitimar la lucha de poder entre los actores armados y el Estado concluyendo en un fracaso para el gobierno.³⁵¹ No obstante, dentro de este contexto las organizaciones sociales que buscaban cierta independencia de los grupos armados fueron importantes para el Estado y su búsqueda de legitimidad.³⁵²

Como lo hemos advertido anteriormente la movilización de los indígenas en los andes surgió alrededor de la recuperación de la tierra, lo que posibilitó la creación de sus formas de organización independiente de las luchas del campesinado. El CRIC, organización modelo del movimiento indígena colombiano va a demandar para sí tierras como factor de sobrevivencia, pero complementariamente como base material para la construcción de un territorio que albergue una cultura propia, una lengua propia y una historia propia.³⁵³ La recuperación de tierras se convierte en la forma de resistencia a su disolución étnica y cultural y por eso el siguiente paso fue la construcción de territorialidad basada en la relación entre Territorio e Identidad étnica.³⁵⁴

En este contexto, las reivindicaciones de los indígenas por un determinado espacio geográfico, se han construido en torno al concepto de territorio, más específicamente al de territorio cultural. Es decir, aquel espacio ocupado, apropiado y significado por una

³⁵¹ Este primer intento de paz culminó de forma trágica con la “Toma del Palacio de Justicia” por parte del M19, y la reacción de la fuerza pública por parte del Estado. Este hecho repercutió con la rendición del gobierno hacia la política norteamericana, el ejército, los paramilitares y gremios empresariales principales contraventores de los diálogos. PALACIOS, Marco. Legitimidad Elusiva. In: **Entre la legitimidad y la violencia. Colombia 1875-1994**. Bogotá: Editorial Norma, 2003, p. 279-280.

³⁵² Betancur viajó a diferentes regiones de Colombia para entrevistarse directamente con las organizaciones fue el caso de su visita a Silvia, en el Cauca, territorio guambiano y sede del movimiento gobernadores en Marcha disidencia del CRIC; esta visita fue utilizada por ambos (Estado y movimiento) para ganar prestigio y legitimidad político ante la violencia en el Cauca y la desintegración del CRIC. LAURENT, Virgine. **Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998. Motivaciones, campos de acción e impactos**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia e Instituto Francés de Estudios Andinos. 2005. p.117.

³⁵³ CRIC. **Unidad Indígena**. Séptimo congreso del CRIC. Popayán, no. 65, Noviembre, 1983.

³⁵⁴ Christian Gros argumenta que lo que alimenta la fuerza de las luchas indígenas por la tierra es que su tierra, más que solo tierra es “territorio”, no solo en términos administrativos (el resguardo), no solo en autonomía política y legal (el cabildo) sino también y más aún en cuanto identidad, la identidad indígena se alimenta de territorio. El territorio es parte de la identidad entre los indígenas. GROS, Christian. **Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social**. Bogotá: Fondo Editorial CEREC. 1991. p. 234.

determinada comunidad o pueblo, dentro del cual se desarrolla un mundo de relaciones vitales con sentido definido, que son esenciales para su existencia como conglomerado humano. En este sentido, Delgado afirma cómo la categoría de territorio se refiere a la idea de “la tierra que pertenece a alguien”, entonces el concepto tiene de fondo un sentido de “apropiación cultural,”³⁵⁵

Así, la noción de territorio de las comunidades indígenas va más allá del espacio geográfico ocupado y es más trascendente que un mero medio de producción, como bien lo recalca Luis Guillermo Vasco:

Éste abarca el conjunto de muy diversas relaciones mediante las cuales se apropian, utilizan y piensan dicho espacio. Se trata entonces de un territorio definido por formas de ocupación y poblamiento, modos de apropiación a través de formas de trabajo, autoridad y pensamiento, actividades que sobre él se desarrollan, modalidades de recorrerlo, creencias y concepciones asociadas, todo ello constituye ese vasto conglomerado de relaciones sociales que hacen de un espacio sobre la tierra, el territorio de una sociedad en un momento de su historia, siendo este uno de los elementos básicos de su identidad. Ello explica cómo los indígenas no luchan por un pedazo de tierra, sino que reivindican su tierra, como espacio específico que constituye su territorio y la raíz de su existencia, con la cual se han relacionado históricamente.³⁵⁶

Así esta conceptualización del territorio se convierte en la base de la reproducción cultural y se vincula estrechamente con las estrategias políticas sobre autonomía por parte de las organizaciones indígenas en Colombia, desde este ámbito, se piensa y representa una territorialidad étnica autónoma. Se trata de un proceso activo, una dinámica de apropiación simbólica y material en un proceso histórico determinado y como señala Arturo Escobar la

³⁵⁵ El territorio constituye un concepto (teórico) y un objeto empírico de naturaleza interdisciplinar, es multidimensional y polisémico. Para Delgado, el territorio es el escenario de las relaciones sociales y no solamente el marco espacial que delimita el dominio soberano de un Estado. Así podemos concluir que el territorio es la expresión al mismo tiempo material y subjetivo, real y simbólico, de la espacialidad de las relaciones que se tejen desde las personas –individual y colectivamente- y como producto de las múltiples interacciones sociales, políticas, económicas culturales que se dan en la cotidianidad. DELGADO MAHECHA, Ovidio. **Debates sobre el espacio en la geografía contemporánea**. Bogotá: Editores Universidad Nacional de Colombia. 2003. p. 37

³⁵⁶ VASCO. Luis. **Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002. p. 204.

territorialidad desde los grupos étnicos introdujo la idea de una dimensión ontológica a sus luchas por la defensa de la vida.³⁵⁷

Entonces, la territorialidad se conforma a partir de relaciones sociales entre distintos actores, que son mediatizadas por el territorio. Pero esas relaciones se complejizan cuando las territorialidades de un grupo se interceptan con las de otros grupos. Es entonces este enfoque, el punto de partida para comprender la construcción de la territorialidad indígena colombiana y los conflictos con otros actores interesados en éste, lo que supone un choque entre diferentes territorialidades y la demanda por la autonomía territorial indígena.³⁵⁸

Como lo mencionamos al principio, en el documento *La lucha por la tierra, baluarte de nuestro progreso y de nuestra independencia* que reunió las conclusiones del primer congreso indígena se expresó la importancia de la tierra para las comunidades indígenas como fuente de vida y sostenimiento del sentido comunitario en sus relaciones sociales y culturales. Luego, de realizar un recuento de las diferentes luchas históricas por defender su tierra, desde la conquista española hasta la colonia, pasando por la independencia y la Republica. Y, a su vez incorporando las experiencias coloniales sufridas por las comunidades de tierras bajas, es decir de la Selva y los llanos orientales frente a la colonización y la penetración de las misiones religiosas.³⁵⁹

³⁵⁷ Para el antropólogo colombiano Arturo Escobar hay que analizar las luchas etno territoriales en Colombia y América latina, en el objetivo primordial de la defensa por la vida, que garantizaría los derechos territoriales. Esta lucha a mediados y finales del siglo XX tenía como principal enemigo la llegada e imposición de la modernidad (capitalista, liberal y secular). En esta medida los activistas indígenas o afrocolombianos, además de mantener una lucha política orientaron esfuerzos hacia una dimensión de la vida o dimensión ontológica. ESCOBAR, Arturo. Territorios de diferencia: La ontología política de los “derechos al territorio” **Cuadernos de Antropología Social**. Buenos Aires, n. 41, p. 25-38. 2015.

³⁵⁸ JARAMILLO J, Efraín. Los indígenas y la Nación. Política y pluralidad. In **Los indígenas colombianos y el Estado. Desafíos ideológicos y políticos de la multiculturalidad**. Colombia. Editorial: IWGIA 2011.p. 13

³⁵⁹ Según la ONIC en la Colonia, la lucha a pesar de la división y separación indígena, siguió con la protección de las tierras, a pesar de la complicidad y engaño de las autoridades indígenas (cabildos). A pesar de esto se reconoció la propiedad indígena de las tierras ya que de allí nacieron los resguardos, y la libertad para administrarlos y darles uso. Para la ONIC los resguardos fueron una conquista de las luchas indígenas. durante la Independencia y la República se luchó contra la liquidación de los resguardos que buscaba “disolver las comunidades, arrebatarles la tierra por la violencia a menor precio y reducir a los comuneros a la condición de jornaleros y esclavos de las haciendas” lo que causó la desaparición de comunidades como forma de acabar con los indígenas, especialmente en las regiones selváticas y de llanuras, a través de la colonización y la llegada de misiones religiosas. Estas dos dinámicas actuaron en conjunto o separadas al limitar el acceso a la tierra por parte de los indígenas, además de cometer “abusos y atropellos”. ORGANIZACIÓN NACIONAL INDIGENA

La ONIC establece un diagnóstico sobre la tenencia de la tierra por parte de los indígenas, menciona al gobierno como fuente de la información y aclara la falta de confianza en los datos. A pesar, de exponer el número de resguardos y reservas indígenas reconocidas por el Estado, el cual parecía inferior, de acuerdo con el número de población indígena expuesta a la usurpación de sus tierras. En las conclusiones se criticó la figura de reserva creada por el INCORA, ya que esta ignoraba la propiedad colectiva de los indígenas y los problemas con los colonos, problemas agravados por la falta de claridad en la ley.³⁶⁰

La otra problemática consistió en la falta de reconocimiento de los resguardos y cabildos, por parte de las autoridades regionales, específicamente con relación a los problemas de distribución de la tierra desigual en las regiones que habitaban los indígenas. Se demandaba reconocer los resguardos, su ampliación y saneamiento.”³⁶¹

Tras diferenciar algunas problemáticas indígenas por regiones caracterizadas por sus condiciones económicas, como el Cauca, La Guajira y la Sierra Nevada de Santa Marta. La ONIC enfatizó el problema de las comunidades indígenas en la selva y la sabana en donde la colonización y la extracción de oro y la madera avanzaron. En estas regiones, el problema de la propiedad de las tierras indígenas se agravada con la denominación de “tierras baldías” por parte del Estado, lo cual significaba que estaban abiertas a la libre colonización, hecho contradictorio con otras leyes que legitimaban la propiedad de la tierra colectiva por parte de las comunidades indígenas.³⁶² Tras estas problemáticas, la ONIC afirmó la necesidad de seguir luchando por la defensa de sus tierras y su legalización. Esto conllevó a iniciar una campaña por la restauración y creación de la figuras de los resguardos andinos, por toda Colombia, inclusive allí donde nunca existieron, como la zona de la selva y la Orinoquia. Esto para hacer una consolidación de la tierra indígena:

DE COLOMBIA-ONIC. La lucha por la tierra, baluarte de nuestro progreso y de nuestra independencia política: Conclusiones del primer congreso indígena nacional. In: MOLINA, Hernán y SANCHEZ, Ernesto (Compiladores). **Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo**. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. p.195-222.

³⁶⁰ ONIC, op.cit. p.198, nota 355.

³⁶¹La ONIC destacó tres problemáticas concretas que tuvieron que ver con un proyecto a alta escala para el desarrollo de la nación y de debate frecuente entre las organizaciones indígenas y el Estado en las posteriores décadas: 1. La afectación por la construcción de represas o embalses; 2. La necesidad de saneamiento y reconocimiento de los resguardos y reservas indígenas y 3. La explotación de recursos minerales en territorios indígenas. ONIC, op. cit., p. 203. nota 355.

³⁶² ONIC, op. cit., p 205, nota 355.

La conquista de la tierra, la conquista de la legalización de la propiedad de la tierra y la consolidación de ambas se consiguen con organización, porque estas tareas suponen una lucha larga y la base de la lucha es la organización. La organización debe traducirse en el fortalecimiento de las autoridades que han salido del seno de las comunidades y en la ayuda de esas autoridades para que tomen decisiones correctas y para que sus decisiones se cumplan. Además, es particularmente importante que, una vez conseguida la tierra, su reparto y aprovechamiento se hagan en forma democrática.³⁶³

En ese sentido el consolidar la figura de los resguardos en el ámbito nacional, significaba fortalecer sus autoridades tradicionales, que el caso de los andes se remetían a las funciones políticos-administrativas de los cabildos. Este discurso de la ONIC acerca de la autonomía territorial y su organización alrededor del resguardo y el cabildo, se adaptó pronto con las acciones y propuestas estatales que a su vez buscaba legitimidad y presencia gubernamental en las zonas más alejadas y fronterizas de la nación. Lo que configuraría un giro a las pretensiones de la organización nacional, cada vez más alineado con el Estado, distanciándose del proyecto andino liderado por el CRIC.

Recordemos que el movimiento indígena surgió en la zona andina desde donde emergió la ONIC en la década de 1980, y permitió la concurrencia de indígenas de la Selva, los Llanos Orientales y el Pacífico. En estas regiones las luchas no las definía específicamente la recuperación y restauración de los resguardos y cabildos, simplemente porque esas figuras o categorías étnicas nunca existieron, de lo que se trataba allí era de defender los territorios y los recursos naturales frente a compañías extractoras e invasores (madereros o mineros), ganaderos y aún de campesinos y/o colonos, expulsados desde el interior del país por la violencia, es decir la demanda de los indígenas de las tierras bajas era una mayor presencia estatal desde una visión proteccionista.

No obstante, en estos nuevos contextos que redefinían las reivindicaciones por la idea de unidad, cultura y autonomía, no relegó la lucha por la tierra desde la concepción andina como punto vital del movimiento indígena; más bien se adaptó y se re conceptualizó, y sobre todo se reconoció por el mismo Estado. Es decir, la conceptualización y legitimación de la idea de territorio y territorialidad tenía que ampliarse e incluir estos otros contextos históricos, y en esta nueva relectura era vital el reconocimiento estatal, aunque eso implicó fricciones dentro del movimiento indígena, o sea entre el CRIC y la ONIC.

³⁶³ ONIC op. cit., p 209-210, nota 355.

En esta re conceptualización y ampliación de la lucha por la tierra, es importante detectar dos estrategias: Por un lado incluir en los nuevos contextos históricos de la lucha indígena a nivel nacional las dos figuras andinas: Resguardo y cabildo como fuentes de la autonomía volviéndolas categorías jurídicas de la etnicidad en Colombia. Es decir incluyéndolas o adaptándolas a tradiciones y modos de organización de otras comunidades indígenas en el país. Y la segunda, se refería a que esto era solo posible mediante el reconocimiento estatal y la recreación de nuevas organizaciones regionales.

Ha esta tarea se dedicó la ONIC durante sus primeros años, por eso su interlocución con el Estado era clave, pero a su vez esta estrategia significó la separación o crisis con los objetivos del CRIC donde las relaciones con el Estado siempre fueron antagónicas.

La creación de la ONIC, coincidió con la elección de Belisario Betancur (1982-1986) para la presidencia de la república y con el lanzamiento de otra política indigenista estatal. Basada principalmente en la necesidad de acercarse a los movimientos y organizaciones sociales desde el diálogo y la búsqueda de control del territorio nacional. El gobierno encontró y reconoció en la ONIC un nuevo interlocutor que lo acercaba al MIC. Para 1984, el Consejo Nacional de Política Económica y Social (CONPES) aprobó el Programa de Desarrollo Indígena (PRODEIN) elaborado en 1980, el cual no se pudo aplicar en el gobierno anterior, precisamente por la falta de acuerdos entre las comunidades indígenas y el Estado.³⁶⁴

El PRODEIN se enfocó en realizar diagnósticos sobre las situaciones y problemas indígenas con el aval de la ONIC y algunos líderes indígenas. De este programa, en 1985, nació el Centro de Cooperación Indígena (CECOIN), liderado por el antropólogo y abogado Roque Roldan, quien trabajó con el Estado en la dirección de asuntos indígenas. Además, líderes, dirigentes y profesionales indígenas desarrollaron el conocido “Fuero Indígena”, semilla de la jurisprudencia indígena elaborada más tarde en la Asamblea Nacional Constituyente.³⁶⁵ Para Gros, esta nueva política indigenista cobró importancia no solo por un reconocimiento político al adoptar y concertar con las organizaciones indígenas, sino por aceptar la figura del resguardo por encima de la figura de reserva legislada desde el INCORA

³⁶⁴ Sus tres ejes principales fueron 1. Fortalecimiento de la etnicidad. 2. El reconocimiento de la identidad cultural y de las formas tradicionales de organización (cabildos) y 3. Consolidación de las relaciones territoriales comunitarias y adopción de formas alternativas de proyectos socioeconómicos. GROS, Christian. **Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social**. Bogotá: Fondo Editorial CEREC, 1991. p. 279.

³⁶⁵ GROS, op.cit., p. 280, nota 360.

en la década de 1970. Si no, aún más importante, por hacer un esfuerzo económico e institucional en la titulación de tierras y en la creación de resguardos en regiones como la Amazonia y la Orinoquia, “Tierras Bajas” en donde históricamente nunca existieron.³⁶⁶

Estas titulaciones de resguardos amazónicos por parte del Estado supusieron una alianza entre el Estado y los pueblos indígenas amazónicos, quizás porque el Estado entendió la importancia de este territorio en el discurso sobre el desarrollo y el medio ambiente, además de ganar adeptos ambientalistas y, como se mencionó anteriormente, con el fin de avanzar en el control territorial.³⁶⁷

Sin embargo, esta política estatal no tuvo igualdad de condiciones para las organizaciones indígenas. Mientras que las organizaciones de tierras bajas o amazónicas recibieron la titulación y extensión de tierras, y además adquirieron visibilidad política y reconocimiento desde la ONIC; la escasez de tierras en los resguardos andinos fue notoria, con el aislamiento político de las históricas organizaciones de las tierras andinas como el CRIC. Además, se enfrentaba la violencia que se había incrementado en sus territorios por la incursión de los actores legales e ilegales del conflicto armado expresado en el asesinato de uno de sus líderes más carismáticos e importantes, el sacerdote nasa Álvaro Ulcué y algunas otras masacres, secuestros y desalojos de las tierras recuperadas³⁶⁸

³⁶⁶ GROS, op.cit., p. 282, nota 360.

³⁶⁷ Las demandas de los pueblos amazónicos se basaron en la presencia e intervención del Estado, desde la época de la explotación cauchera hasta la colonización y extractivismo. Por otro lado, puede ser importante la influencia del ambientalista de origen holandés Martin Vol Hildenbrant quien fue el director de asuntos indígenas en los gobiernos de Betancur (1982-1986) y Virgilio Barco (1986-1990). GROS, Christian. Colombia: Nueva política indigenista y organizaciones indígenas In: **Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social**. Bogotá: Fondo Editorial CEREC. 1991. p. 285.

³⁶⁸ El 23 de Febrero de 1985, cuarenta y cinco cabildos del Cauca junto a los dirigentes indígenas del CRIC se reunieron en el resguardo de Vitoncó en Tierradentro, desde allí tomaron posición y rechazo ante la presencia militar en sus territorios, tanto legal como ilegal, también exigen el respeto por la autonomía de sus autoridades principales, el rechazo y expulsión de las guerrillas, especialmente la FARC, rechazo al asesinato del sacerdote indígena Alvaro Ulcué y el desalojo y destrucción de las tierras recuperadas López Adentro, en el Norte del Cauca, y a la situación de abandono y miseria de los resguardos indígenas del Cauca. En fin, de la reunión se expide la Resolución de Vitoncó, que fue de amplia distribución por las organizaciones indígenas y el gobierno. Lo más importante de esta es que se enfatizaba la autonomía en las acciones e ideas del Movimiento indígena marcando una distancia con las guerrillas insurgentes y otros actores que invadían sus territorios. Resguardo de Vitoncó. Resolución de Vitoncó. In: MOLINA Hernán; SANCHEZ Ernesto; (Compiladores). **Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo**. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. p.268-273.

Esta situación conllevó a que en 1985 apareciera públicamente el Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL), un ejército compuesto por diferentes etnias, campesinos y afrocolombianos asentados en el Norte del Cauca. El Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL) provino de vínculos del movimiento indígena caucano con el grupo insurgente M19.³⁶⁹

El MAQL existió por poco tiempo, y su actividad se limitó a la defensa de las autoridades indígenas y los resguardos. No obstante, su existencia agudizó las tensiones entre el CRIC y la ONIC, además de las críticas de la divergencia dentro del CRIC que para entonces ya se había separado y renombrado como AISO Autoridades indígenas del suroccidente colombiano.

En efecto, la relación entre las comunidades indígenas colombianas y las organizaciones insurgentes durante los años de 1980 estuvo determinada por sentidos opuestos. Por un lado, los grupos insurgentes se incrementaron y se fortalecieron con presencia militar y mostraron un mayor interés en profundizar la vía armada para lograr sus objetivos. De otra parte, las organizaciones indígenas, paradójicamente favorecidas por su condición minoritaria, hallaron espacio político y pasaron, de una condición marginal, a ser protagonistas de la política local y nacional. La ONIC trató de diferenciarse del lenguaje de izquierda que provenía del CRIC para entrar en una fase de diálogos en relación directa con el gobierno, acto que generó tensiones entre la parte andina o de tierras altas con la parte de la selva y el llano, lo que conllevaría un momento de crisis en el precepto de la unidad indígena, siendo explícito en 1986 cuando se realiza un segundo congreso nacional.

Las tensiones entre las organizaciones indígenas de los andes, de la selva y del llano, en el seno de la ONIC, en la segunda mitad de la década de 1980, adquirieron mayor

³⁶⁹ El Quintín Lame aparece públicamente el 5 de enero de 1985 con la toma de la población de Santander de Quilichao. El surgimiento de esta organización armada se representa en la memoria de sus antiguos integrantes casi como el resultado natural de las imposiciones de las que era objeto la población indígena. Para el investigador Peñaranda el MAQL se ubica en la intersección de los movimientos sociales rurales y las experiencias revolucionarias armadas. “Se trata de una situación específica en la que un movimiento social en proceso de expansión debe hacer frente a una situación de violencia generalizada, derivada de la presencia simultánea de varios actores armados, que se disputan el territorio y la población. PEÑARANDA, Daniel Ricardo. **El Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL): Una guerra dentro de otra guerra**. Bogotá: Corporación Nuevo Arco iris, 2010. p. 17-19.

notoriedad con la renuncia de su experimentado presidente Manuel Trino Morales.³⁷⁰ En el segundo congreso, Morales presentó un informe general de actividades de la ONIC para el periodo de 1982 a 1986. El documento presentó las causas por las cuales se retiraba de la organización nacional además de relatar el desarrollo de su presidencia durante los primeros cuatro años.³⁷¹

Morales, desde un tono reconciliador evidencia un gran conocimiento sobre las problemáticas y demandas de las diferentes organizaciones indígenas que para su mandato habían incrementado (especialmente las de las tierras bajas), teniendo como proyecto la creación y consolidación de las figuras del resguardo y cabildo.³⁷² Además, menciona cierta ambigüedad en la articulación con el Estado, marcado por cooptación y corrupción de dirigentes, pero también por el avance en la capacitación en temas sobre legislación y acompañamiento en ciertos procesos de legalización de tierras.

En línea con su discurso destacó la lucha de la comunidad indígena Emberá en el departamento del Chocó, por la creación de los cabildos, y la denuncia de la proliferación del paludismo que acabó con la vida de niños Emberá, acusando al Estado por su inoperancia que permitió que la enfermedad avanzara. Sucesivamente, Morales demostró un gran conocimiento de las problemáticas de cada una de las comunidades indígenas a lo largo del país, expuso la lucha y avance de cada una de las organizaciones tradicionales y nuevas que surgieron y se adhirieron a la ONIC. Bajo un lenguaje crítico hacia las entidades estatales

³⁷⁰ En efecto el 17 de febrero de 1986, Trino Morales se retiró como presidente de la ONIC, justo en la conmemoración de los cuatro años del Primer Congreso Indígena en el momento de la bienvenida al segundo Congreso Nacional Indígena realizado nuevamente en la localidad de Bosa, en la capital Bogotá. En este encuentro presentó un informe general de actividades de la ONIC para el periodo de 1982 a 1986.

³⁷¹ En el informe, Morales presentó los objetivos y temas de la ONIC, así como los avances, fallos y retrocesos o retrasos de las acciones de la organización. En la exposición de estas acciones, Morales las dividió en tres sectores o temáticas llamadas “Marchas”: 1. La Marcha y realización de los organismos de dirección de la ONIC; 2. La Marcha y realización de las organizaciones regionales y 3. Los avances y retrocesos y dificultades resultantes de nuestras relaciones con las entidades del gobierno. MORALES, Trino Manuel. Informe general de actividades de la ONIC para el periodo 1982-1986. In: MOLINA, Hernán y SANCHEZ, Ernesto (Compiladores). **Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo**. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. p.243.

³⁷² Morales enfatizó un incremento de las organizaciones regionales que componían la ONIC las cuales pasaron de 8 a 12 organizaciones regionales. Es interesante anotar cómo estas nuevas organizaciones, en su mayoría, provinieron de las regiones de la Amazonia y Orinoquia colombiana, en las que Morales centró su texto. MORALES, op. cit., p. 249, nota 367.

administrativas locales como alcaldías y gobernaciones y un tono de denuncia hacia las responsabilidades del Estado, Morales recalca que lo importante en el avance de las luchas indígenas, era mantener la unidad y solidaridad entre las organizaciones regionales.³⁷³

Morales reconoció al CRIC como la vanguardia en la organización por los avances en la educación bilingüe, el desarrollo en programas económicos y la iniciación de un sistema de salud propio. Mencionó los asesinatos de líderes indígenas caucanos subrayando el caso del sacerdote Alvaro Ulcué. Y también sobresaltó la lucha del CRIT en el departamento del Tolima, por la recuperación de tierras, frente a las represiones de los terratenientes y la policía.³⁷⁴

En su texto también se destacan las luchas indígenas contra la explotación de recursos mineros y ambientales, los conflictos con los colonos en la recuperación de tierras, la violencia en algunas regiones de parte de la fuerza pública y el abandono de estos casos por parte del Estado.

En el tercer punto, sobre las relaciones con el gobierno, Morales expresó que muchas de las consideraciones manifestadas en el primer congreso indígena nacional fueron acogidas por el presidente de la nación y consignadas en el Consejo de Política Económica y Social (CONPES). Consideró que hubo una buena relación con el gobierno de Betancur, pues se lograron constituir 71 nuevos resguardos, para 70.000 indígenas con un total de tierra de 2.800.000 hectáreas.³⁷⁵ También reconoció el saneamiento de algunos resguardos antiguos en conjunto con el INCORA y la Oficina de Asuntos Indígenas. En materia de educación se dio como conquista la resolución de 1984, donde se da la tutela sobre el manejo pedagógico a las autoridades arahuacas en la Sierra Nevada de Santa Marta, expulsando a los capuchinos. Lo anterior supuso la base sobre los lineamientos de educación indígena por parte del Ministerio de Educación y el inicio de seminarios sobre Etno-educación que se hicieron desde la asesoría de la ONIC.

A continuación, Morales mencionó y denunció las acciones represivas que continuaron en el departamento del Cauca contra el movimiento indígena y enfatizó los

³⁷³ MORALES, Trino Manuel. Informe general de actividades de la ONIC para el periodo 1982-1986. In: MOLINA, Hernán y SANCHEZ, Ernesto (Compiladores). **Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo**. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. p. 255.

³⁷⁴ MORALES, op. cit., p. 251, nota 369.

³⁷⁵ MORALES, op. cit., p. 257, nota 369.

conflictos y disputas por el territorio en las comunidades amazónicas y la Orinoquia en donde la presencia de colonos, narcotraficantes, empresarios, “siguen desplazando a las comunidades indígenas algunas casi al borde de la extinción física”. Finalmente, el presidente saliente de la ONIC terminó su testimonio de despedida con una crítica y posición frente a la iglesia católica, y una crítica a los movimientos armados de la izquierda, la política y los problemas que conllevan la proliferación del narcotráfico. Mantuvo, el discurso de solidaridad con otros sectores, pero enfatizó las importantes luchas por la unidad y la autonomía indígena.³⁷⁶

Como se mencionó anteriormente, el Segundo Congreso Nacional Indígena realizado en 1986, liderado por la ONIC, se desarrolló en el marco de la renuncia de su presidente y las tensiones entre el CRIC y la ONIC. En sus documentos se observa las dificultades de elegir el número de representantes por cada organización regional, evidenciando un debate en las formas de representatividad entre las organizaciones de tierras altas y las de tierras bajas. Las organizaciones de selva y llano a pesar de tener un número menor de cabildos organizados exigieron una representación igual para todas las organizaciones regionales del país.³⁷⁷

El Segundo Congreso se dividió en comisiones en que se destacó la creación de la comisión de niños, y la comisión de estatutos. También se trabajó en la reglamentación jurídica de la ONIC, su carácter administrativo y las formas de financiación y el manejo de los recursos económicos que llegaban a la organización. Las otras temáticas como “tierras, legislación indígena, educación, salud”, fueron presentadas de forma muy general y se enmarcaron en las relaciones con la institucionalidad gubernamental y las políticas públicas adoptadas por el mismo. El documento, que es muy corto termina enfatizando la necesidad

³⁷⁶ MORALES, Trino Manuel. Informe general de actividades de la ONIC para el periodo 1982-1986. In: MOLINA, Hernán y SANCHEZ, Ernesto (Compiladores). **Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo**. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. p. 263.

³⁷⁷ Con el título *Un evento de unidad y grandes esperanzas para nosotros los indígenas*, se dieron a conocer las conclusiones de este Segundo Congreso, desde un lenguaje empresarial expuso un balance muy general de las acciones de la ONIC en sus primeros cuatro años de existencia. ORGANIZACIÓN NACIONAL INDÍGENA DE COLOMBIA. ONIC. Conclusiones del Segundo Congreso Indígena Nacional, un evento de unidad y grandes esperanzas para nosotros los indígenas. In: MOLINA, Hernán y SANCHEZ, Ernesto (Compiladores). **Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo**. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. p.264-267.

de unidad como base de la organización indígena nacional frente a las contradicciones y tensiones que se presentaron:

Nos parece normal que haya contradicciones porque nos estamos desenvolviendo dentro de un país donde hay presencia de la Iglesia, del Gobierno, de liberales, de conservadores, de comunistas, de guerrilleros y a todas estas fuerzas nos vemos enfrentados los indígenas. Es importante considerar que existen contradicciones, pero evitamos caer en divisiones a través de un diálogo permanente. Porque una de las cosas centrales en nuestras comunidades indígenas es tener unos puntos propios que nos identifiquen, a todos, unas consignas propias que nos unan (a todos). Debemos tener siempre presente la principal conclusión de nuestro segundo congreso: «La necesidad de mantenernos unidos y organizados». Solo así seremos capaces de enfrentar los problemas que diariamente nos ponen la naturaleza y la sociedad blanca. Somos un grupo grande y numeroso, pero ante todo nuestras metas buscan que los indígenas colombianos podamos vivir de nuestra tierra, de nuestras manos, con nuestros padres y con nuestros hijos, en la paz que siempre ha reinado entre nuestras comunidades.³⁷⁸

Este llamado a la “Unidad” con el cual termina el documento evidenció las tensiones con las organizaciones indígenas andinas, y las problemáticas del movimiento indígena caucano con los grupos insurgentes. Otro punto importante fue la diferencia en el lenguaje y los objetivos generales de la lucha indígena: mientras en el documento presentado en el primer Congreso en 1982, se identificaban como principal enemigo el capitalismo y la oligarquía nacional, quienes abrieron la puerta para la entrada del imperialismo; lo que requería la necesidad de articularse y solidarizarse con otros sectores populares, en el informe del segundo congreso 4 años después, esta idea se fue diluyendo o perdiendo notoriedad. Por el contrario, se centró más en las experiencias locales y los encuentros regionales, en los logros y desacuerdos con el Estado en materia de creación y seguimiento a políticas públicas de atención hacia los indígenas.

Se puede así analizar y problematizar a través del informe de su primer presidente y los textos del segundo congreso, como la ONIC fue configurándose como una especie de organización no gubernamental (ONG) indígena, interlocutora entre las problemáticas y organizaciones locales indígenas y las políticas del Estado colombiano. Por esta razón,

³⁷⁸ ORGANIZACIÓN NACIONAL INDÍGENA DE COLOMBIA. ONIC. Conclusiones del Segundo Congreso Indígena Nacional, un evento de unidad y grandes esperanzas para nosotros los indígenas. In: MOLINA, Hernán y SANCHEZ, Ernesto (Compiladores). **Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo**. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. p. 267.

Morales y la ONIC fueron criticados y acusados por defender un discurso gubernamental, sobre todo desde la dirigencia del CRIC. Por consiguiente, Morales también acusó al CRIC, sobre todo a sus asesores no indígenas y de izquierda, de querer monopolizar la ONIC hacia los intereses de las organizaciones andinas, desconociendo las problemáticas de otras regiones sobre todo, las amazónicas.³⁷⁹

Esta situación conllevó que para 1987, un año después de la realización del Segundo Congreso Nacional Indígena y de la elección del nuevo comité directivo de la ONIC, el CRIC como representante de la región andina, lo relevara justificando corrupción y malos manejo por el nuevo presidente proveniente de las organizaciones amazónicas.

Esto fue consignado en *Unidad Indígena*, en su número 81, dedicando su editorial a justificar un cambio de autoridades en la dirección de la ONIC, bajo el título: *Reestructuración Necesaria*. El texto planteó la importancia de aclarar las causas del cambio de las directivas y realizó un resumen de los inicios de la ONIC, y la importancia del primer congreso y las acciones realizadas por el primer comité ejecutivo.³⁸⁰ En la segunda parte de la editorial, se acusó a la ONIC de un exceso de centralismo en cabeza de su presidente, que conllevó a una lógica paternalista con las nuevas organizaciones regionales (de la Amazonia y la Orinoquia en su mayoría) y autoritaria frente a las otras organizaciones (andinas). Este centralismo más visible en la cabeza de la organización se percibió como un impedimento para la cohesión y los avances del movimiento indígena. Según el texto la actitud del presidente implicaba un proceso de alejamiento de las organizaciones regionales con más experiencia y de otros sectores populares, este proceso fue orientado bajo un: “Falso concepto de Autonomía”.³⁸¹

La editorial argumentó la visión de una división entre las organizaciones provenientes de la selva y el llano con las organizaciones andinas que en realidad fueron manipuladas por el presidente para mantenerse al frente de la organización. En esa medida, denunció que las directivas elegidas en el Segundo Congreso fueron personas extrañas y novatas en el conocimiento del problema indígena que tenían el respaldo de sus comunidades de origen. Estas personas obedecieron más a una “politiquería” en la necesidad e intereses personales y

³⁷⁹ GROS, Christian y MORALES, Trino. **¡A mí no me manda nadie! Historia de vida de Trino Morales**. Bogotá: ICANH, 2010. p.217-220.

³⁸⁰ ONIC. **Unidad indígena**. Bogotá, n. 81. p. 2. 1987.

³⁸¹ ONIC. **Unidad Indígena**, Bogotá, no. 81, p.2-4, 1987.

políticos para continuar sus estudios universitarios. El texto continúa con las denuncias sobre las acciones del comité en su primer año, en donde se abandonó el análisis de la situación y problemáticas indígenas y el fortalecimiento de las organizaciones regionales, y por el contrario sus directivos estuvieron más interesados en el dinero que llegaba a la ONIC, los viajes y los puestos obtenidos en el gobierno.

Esta “deplorable situación en donde había caído el movimiento indígena colombiano” se agudizó con el robo de dinero por el nuevo presidente de la ONIC. Bajo estas circunstancias, según el texto, el Comité Ejecutivo en oposición a la Junta Directiva, resolvió destituirla para restaurar la unidad y cohesión del movimiento indígena colombiano. Así en la edición número 81 del periódico informó sobre la manera en cómo fueron destituidos los directivos elegidos once meses atrás por el segundo Congreso Nacional Indígena.³⁸²

Esta tensión entre las organizaciones de tierras bajas, y las tierras altas quizás podría explicarse por el proceso y diferencias históricas en las representaciones y luchas de los indígenas andinos y los indígenas amazónicos y de llanuras en la década de 1980. Mientras que para estos últimos, se enfocaban en la denuncia sobre las invasiones de actores externos a sus comunidades y territorios para lo que solicitaron la intervención de políticas estatales. En los andes las luchas históricas de las organizaciones indígenas, por el contrario, se enfocaban en las denuncias sobre las violaciones de los derechos humanos por parte del Estado colombiano y su petición era la posibilidad de una autonomía política y territorial. Para la década de 1980, la estigmatización y represión de la movilización social, las organizaciones andinas quedaron más aisladas por la dinámica del conflicto, mientras las organizaciones amazónicas alentadas por la ONIC, se hicieron visibles en el contexto de las luchas medioambientales en el plano transnacional.

En conclusión, podemos asumir que la necesidad del Estado por obtener una legitimidad o apoyo de una organización indígena que cada vez aumentaba en visibilidad política en el ámbito nacional e internacional, optó como estrategia incorporarla y agudizar las diferencias contextuales dentro de la misma, reconociendo sobre todo territorios y autonomía a comunidades que no tenían una experiencia organizativa acumulada.³⁸³

³⁸² ONIC. **Unidad indígena**, no. 81, p.2-4, 1987.

³⁸³ En este contexto surgió la Organización de Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana OPIAC. Que intento agrupar las organizaciones regionales de tierras bajas disidentes de la ONIC.

Sin embargo esta estrategia de la nueva política indigenista del Estado no desintegro del todo el proyecto de unidad de la ONIC. La tensión entre andes-amazonas, además de exponer la disputa por la hegemonía del movimiento, también configuro otra

re conceptualización de la unidad atravesó de la interculturalidad y la autonomía política a través de la idea de “cultura” que provenía inclusive desde el CRIC en un primer momento en el polémico documento del primer congreso, que posteriormente los dirigentes de la ONIC matizaron con la idea de la construcción del concepto de “autonomía cultural” que no dejó de basarse en la lucha política por la tierra y el gobierno propio, sino que le agregó el tema de la cultura como bastión de lucha por la tierra, transformándose en la lucha por un territorio autónomo cultural y diferenciado de sus instituciones, y por otro lado legitimando o aplacando las relaciones y diferencias interétnicas en su seno.

La idea de cultura, no solo diferenciaba a los indígenas en relación a no indígenas, sino también a indígenas amazónicos y andinos, o provenientes del pacífico o el caribe, la categoría de pueblos sirvió como diferenciación e identificación se comenzaron hablar de más específicamente pueblos Nasa, guámbianos, arhuacos, uitotos, ticuna etcétera.³⁸⁴ Esta capacidad diferenciada que ejercía el concepto de cultura quizás lo interpretamos como la idea de una política de la cultura, en un periodo de inestabilidad, fragmentación y violencia de la cultura política nacional.

La Cultura entre lo propio y lo ajeno.

“El Capitalismo tiende a diluir y uniformar la cultura” exponían los dirigentes del CRIC en el polémico documento de 1982, sin dejar la lucha por la tierra, proponían la

³⁸⁴ Esto lo comprobamos por ejemplo en los diferentes números del periódico Unidad Indígena que desde agosto de 1984 era dirigido por la ONIC. Además de las denuncias sobre las violencias y asesinatos sobre las comunidades indígenas, también comenzaron aparecer otros temas: como “los indígenas del Vaupés, su historia organización y logros” o “Cuivas, Guahibos, Mariposos, Salivas, Chiripus, Amoruas, Wipivis y Masiguales en la organización indígena del Casanare”. Estos artículos explicaban brevemente la historia, resistencia y aspecto culturales de las comunidades indígenas, de la amazonia, la Orinoquia, el pacífico o el caribe, los diferentes encuentros regionales y el surgimiento de las organizaciones que las representaban la variedad de etnias o pueblos que las componían. ONIC. **Unidad indígena** 10 años de nuestro periódico.. Bogotá, Edición especial, p 4. , Febrero 1985.

reconfiguración y rescate de la propia cultura como eje de la organización nacional frente a la cultura de masas proveniente del capitalismo volcándose hacia la resistencia cultural.³⁸⁵

El bagaje cultural de las comunidades indígenas tiene un gran valor estratégico en el proyecto de reconstrucción de una nueva sociedad y cultura: sus patrones tradicionales, alimenticios, médicos, educativos, agrícolas, políticos, etc., son fundamentales para la investigación de modelos de vida propios e independientes para todos los colombianos. La contradicción ideológica entre las culturas indígenas y el capitalismo tiene repercusiones en el sistema económico.³⁸⁶ Generalmente nuestras ideologías tradicionales no logran comprender totalmente el carácter de las mercancías que compramos al comerciante, u otros individuos, como tampoco la naturaleza de la «economía de mercado» y las implicaciones y fluctuaciones de esta con relación al precio de nuestros productos o la valoración económica de nuestro trabajo.³⁸⁷

Para la ONIC desde la visión andina en la lucha contra la perpetuación imperialista los indios tienen una gran importancia porque “las comunidades indígenas conforman uno de los sectores populares más independientes frente a la ideología imperialista”.³⁸⁸ No obstante, el sistema capitalista a través de “mecanismos económicos” y de aparatos ideológicos, como “misiones, escuelas, medios de comunicación, entidades crediticias”, modificó la conciencia indígena subordinándola frente al mercado. Aunque esta posición provenía del Comité ejecutivo del CRIC, la ONIC la retomaba posteriormente más allá que desde una lógica capitalista de incorporación al mercado; como un llamado a la importancia de la cultura indígena como eje de la resistencia étnica en el contexto de la alianzas interculturales entre ellos y los no indígenas.³⁸⁹

En este sentido, las contradicciones y tensiones entre la tradición y la renovación cultural, atravesaron los debates dentro de la ONIC desde el comienzo. El debate de la cultura, era el debate sobre el poder de la tradición que dio significado a la resistencia

³⁸⁵ Consejo Regional Indígena del Cauca. CRIC. Documento de discusión sobre el marco ideológico del movimiento indígena. In: **Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC. Diez años de lucha historia y documentos**. Popayán: CINEP. 1981. p. 229-244.

³⁸⁶ CRIC, op. cit., p. 211, nota 381.

³⁸⁷ CRIC, op. cit., p. 212, nota 381.

³⁸⁸ CRIC, op.cit., p.213, nota 381.

³⁸⁹ Recordemos que precisamente en el contexto de la presentación de estas ideas (primer congreso nacional indígena) los dirigentes del CRIC eran fuertemente criticados por ignorar los modos de organización tradicionales de las comunidades caucanas.

étnica.³⁹⁰ Para la ONIC, las nuevas organizaciones regionales tenían que mantener sus tradiciones ancestrales como guía para la resistencia étnica, pero siguiendo el CRIC era necesario entender el mundo no indígena, capitalista y colonialista, con el fin de renovar las luchas políticas, pero sin perder de vista el rol de las autoridades tradicionales.

Las autoridades tradicionales deben utilizar su influencia para dirigir los trabajos, representar a la comunidad ante los extraños y para proteger religiosamente a la comunidad. La autoridad tradicional se confirma mediante el reconocimiento de las enseñanzas de los antepasados o por medio de diferentes ceremonias religiosas (...) Los enemigos de las comunidades indígenas han entendido la fortaleza de la tradición para resistir los ataques del capitalismo y del colonialismo. Por eso no han cesado de «envenenarnos ideológicamente», tratando de imponer credos y costumbres extraños a nuestras culturas y atacando las autoridades tradicionales. Nuestra cultura y religión forman una unidad. La mayoría de nuestros actos disponen de un sentido religioso y ritual.³⁹¹

En ese entonces para el comité ejecutivo del CRIC el problema sobre la pérdida de la cultura indígena fue relacionado con la influencia de la religión y la educación, que actuaban y configuraban la “dominación ideológica”, es decir que los sectores explotados, del cual hicieron parte los indígenas “interiorizaron” las creencias y valores de la cultura dominante.³⁹²

Esta crítica se desarrolló también en el segundo congreso de la ONIC y aunque en sus conclusiones los dirigentes indígenas mencionaban brevemente el impacto de las misiones católicas, se centraron más en denunciar las iglesias protestantes y evangélicas denominadas como sectas que se encargaban sutilmente de modificar las tradiciones de las comunidades.³⁹³

El eje estratégico y central de nuestra política debe ser la defensa y la recuperación de nuestras propias tradiciones culturales y religiosas; la denuncia y combate contra todo tipo de misiones. La persecución de nuestras religiones tradicionales forma parte de la estrategia colonial

³⁹⁰ Aquí es interesante observar los rituales que acompañaban las acciones de resistencia indígena en el Cauca, y la función del el *The Whala*, o medico tradicional Nasa. Aunque estas experiencias y rituales político religiosos son mencionadas por Rappaport, Rodriguez y Laurent en sus trabajos sobre el movimiento indígena caucano hay pocos trabajos antropológicos al respecto, destacamos el libro Política y poder en la Amazonia. Estrategias de los pueblos indígenas en los nuevos escenarios de los países andinos. Que recopila trabaos etnográficos al respecto.

³⁹¹ CRIC, op.cit., p. 216. nota 381.

³⁹² ONIC. **Unidad indígena**. Educarnos sin perder nuestras, leyes, costumbres y creencias. Bogotá, n. 74 p 1-3. Agosto, 1985.

³⁹³ ONIC, op.cit., p, 1-3, nota 388.

destinada a aniquilarnos como grupos indios, para convertirnos en siervos del capital. De nuestra autonomía cultural depende en gran parte la posibilidad de mantener una independencia económica y política. Nuestra religión tradicional integra a todos los miembros de la comunidad y da sentido a nuestra vida colectiva. El Estado no puede seguir patrocinando ciertas religiones en perjuicio de las nuestras. La educación que se imparte en y para las comunidades indígenas debe respetar los principios y autoridades religiosas tradicionales. Debemos luchar por la eliminación del régimen misional, la cancelación del contrato con el Instituto Lingüístico de Verano, y porque se implante una educación que respete las tradiciones y religiones de las comunidades indígenas.³⁹⁴

Los debates acerca de la renovación de una cultura propia en la ONIC se contextualizaron desde dos aspectos puntuales: 1. La solicitud al gobierno que expulsara al Instituto Lingüístico de Verano del país que según su punto de vista dañaba el sentido comunitario con la imposición de valores ajenos a la cultura indígena. En efecto esta intromisión de la evangelización protestante fue analizada desde la idea de la dinámica de expansión del capitalismo y el mantenimiento de las relaciones de dominación/subordinación ahora desde la lógica del individuo y el mercado.³⁹⁵ Y, por otro lado, la exigencia de cumplimiento del decreto 1142 de 1978 que incorporaba profesores indígenas en las escuelas comunitarias, que seguía en manos de las misiones católicas.³⁹⁶

Aunque, según el CRIC la religión sirvió para justificar la opresión política y económica en alianza con la educación como el método por el cual se diluían y perdían los valores culturales de la comunidad, principalmente el uso de la lengua, imponiéndose el español y los símbolos de la sociedad mayoritaria; eran dentro de estos mismos contextos en lo cual se podría renovar una cultura propia.

Si tanto la autonomía como la alianza con otros sectores populares son puntos básicos del proyecto político del movimiento indígena, la posición

³⁹⁴ Organización nacional indígena de Colombia - ONIC. La lucha por la tierra, baluarte de nuestro progreso y de nuestra independencia política: Conclusiones del primer congreso indígena nacional. In: MOLINA, Hernán y SANCHEZ, Ernesto (Compiladores). **Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo**. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. p. 219.

³⁹⁵ Ya desde los primeros tirajes del periódico Indígena se pueden encontrar denuncias contra el instituto por parte de los arahuacos de la sierra nevada de Santa Marta, los Guahivo de los llanos orientales o voceros indígenas del Vaupés. Para 1982 los Arhuacos logran también la expulsión de los capuchinos de su territorio. Ver: Unidad Indígena, n. 1. Enero, 1975. p. 5. n. 3 marzo, 1975. n. 4. Abril, 1975. (Expulsión de Capuchinos) Unidad Indígena, n. 58, 1982. p.4)

³⁹⁶ ONIC. **Unidad indígena**. Educarnos sin perder nuestras, leyes, costumbres y creencias. Bogotá, n. 74 p 1-3. Agosto, 1985.

frente a la cuestión educativa debería guiarse por ellos. Lo ideal sería el establecimiento de un sistema educativo completamente autónomo, basado en la cultura de los diversos grupos indígenas, pero [que] a su vez tuviera en cuenta la situación general del pueblo colombiano y aprendiera de otras experiencias educativas populares. Pero el movimiento indígena está lejos de poder asumir la totalidad de la tarea educativa. Se necesita entonces establecer una estrategia realista que permita a corto plazo mejorar la situación, tan deplorable hoy en día, de la educación indígena. Para ello proponemos tres campos de acción: a) Lo que el movimiento indígena debe impulsar, b) Aquello en que debe tratar de influir, y c) Lo que debe rechazar y combatir.³⁹⁷

Para la ONIC lo que se debía impulsar era la creación de una educación informal propia que se basara en las necesidades y costumbres indígenas y, por otro lado, que entendiera las diferencias regionales y culturales de las comunidades. Además, debía influir en las políticas educativas oficiales o provenientes del Estado, no solo frente al tema indígena sino también en los sectores más pobres del país.³⁹⁸ Para la ONIC era necesario transformar la educación en la sociedad colombiana, que valorizara al indígena y sus luchas históricas en los siguientes términos:

Finalmente es conveniente que el movimiento indígena se pronuncie sobre la manera como los textos oficiales se refieren a los indígenas, sobre todo en los cursos de historia. Se debería exigir al Gobierno que le ponga término a la vergonzosa falsificación de la realidad histórica y actual de los grupos indígenas colombianos, que presenta una imagen racista y humillante de la población nativa. Es necesario que el conjunto del pueblo colombiano, pueda adquirir una visión auténtica de sus propios antepasados indígenas y de la realidad actual de las comunidades que han logrado sobrevivir.³⁹⁹

Esto continua critica a las políticas educativas estatales u oficiales según la ONIC era porque no entendían o no tenían una visión de aceptación de la identidad y cultura indígena. Esto recaía en las mismas comunidades que no poseían un filtro sobre las informaciones e imágenes nacionales sobre lo indígena basadas en el racismo y la exclusión. Para enfrentar esta situación una educación propiamente indígena conllevaría a una verdadera renovación cultural. En el primer y segundo congreso nacional se señalan algunas experiencias como,

³⁹⁷ ONIC. **Unidad indígena**. Educarnos sin perder nuestras, leyes, costumbres y creencias. Bogotá, n. 74 p 1-3. Agosto, 1985.

³⁹⁸ ONIC, op.cit., p. 1-3, nota 393.

³⁹⁹ ONIC, op. cit., p. 1-3, nota 393.

por ejemplo, las del CRIC en el Cauca, la de los Arhuacos en la Sierra Nevada de Santa Marta y la de los indígenas guahibos en los Llanos Orientales.

En otros términos, la contradicción entre los sectores mestizos e indígenas, y entre aquellos que colocan ya sea un mayor énfasis en lo tradicional o en lo nuevo, [no] es insalvable sino políticamente útil porque sabe conducir. De hecho, muchos de los líderes más radicalizados en la defensa de las comunidades indígenas y de su cultura se han reincorporado a esta lucha después de vivir fuera de sus comunidades. Las comunidades indígenas tienen ante sí una tarea revolucionaria que consiste en defender y renovar su tradición milenaria. Esta renovación tiene necesariamente que alimentarse, para ser políticamente eficaz, tanto en el pensamiento tradicional indígena como en los sectores más progresistas del país, que defiendan las especificidades de nuestras minorías étnicas.⁴⁰⁰

Pero tales experiencias para los dirigentes de la ONIC no deberían apartarse de los conocimientos no indígenas, por eso su propuesta es bicultural, es decir incorporando elementos de la cultura propia y ajena, esta forma de entender la etnoeducación es la base del proyecto político del MIC en la década de 1980.⁴⁰¹ De este proyecto educativo van a salir los líderes de la segunda generación, es decir con formación universitaria a diferencia de los primeros basados en una formación básica en lectoescritura.⁴⁰²

El proyecto educativo se alineó en estas primeras líneas de acción política desde la ONIC con el tema de la salud de las comunidades indígenas, situación que tenía como idea una salud holística, basada en el equilibrio social con el ambiente que lo rodeaba. Para mantener este equilibrio era necesario fortalecer la medicina tradicional y acción de los médicos, chamanes o curanderos, quienes a través del conocimiento principalmente de

⁴⁰⁰ ONIC. La lucha por la tierra, baluarte de nuestro progreso y de nuestra independencia política: Conclusiones del primer congreso indígena nacional. In: MOLINA, Hernán y SANCHEZ, Ernesto (Compiladores). **Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo**. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. p. 219.

⁴⁰¹ ONIC. **Unidad Indígena**. Un intercambiar de cultura e ideas. Bogotá, no.75 p. 8-9. Noviembre 1985.

⁴⁰² Esta idea de los dirigentes indígenas entre primera y segunda generación también marca los procesos de desarrollo de las organizaciones regionales y nacionales, los nuevos liderazgos formados en universidades colombianas marcan una nueva etapa sobre todo en la década de 1990, esta etapa configura tensiones en las formas de representación entre las comunidades y las organizaciones indígenas, lo veremos en el próximo capítulo.

plantas como la coca sustentaban la cultura transmitida de generación en generación a cargo de las personas mayores de la comunidad.⁴⁰³

La mirada de la ONIC sobre las tradiciones y autoridades indígenas desde la cultura alude a los médicos tradicionales que configuraban el conocimiento más ritualístico de las comunidades y que históricamente habían sido atacados, inclusive en muchas comunidades se había perdido y sus modos culturales ya no eran reconocidos, inclusive necesarios u oportunos. No obstante, su especificidad cultural y conocimiento era un valor en sí, que había que rescatarlo no solo para las comunidades y sus modos de resistencia cultural si no para la sociedad colombiana. Este discurso es clave para entender el concepto de autonomía cultural desde el movimiento indígena y las propuestas sobre desarrollos alternativos en la próxima década.⁴⁰⁴

Pero en líneas generales la crítica sobre la aculturación y desintegración de la educación y la religión desde el marco ideológico presentado por la dirigencia del CRIC, y retomado en las conclusiones del primer congreso en 1982; 4 años después esta postura se va transformando donde el énfasis crítico pasa a un segundo plano, y más bien se configura cultura indígena en el marco o contexto de las políticas estatales como impulsoras del proceso y en la necesidad de unidad en las relaciones interétnicas.⁴⁰⁵

En esta medida contradictoriamente se necesitaba una reinvención de los valores culturales indígenas, pero en el marco de los valores de la modernidad (el acceso a la educación, servicios sociales en salud, infraestructura, empresas comunitarias etc). Y por otro lado se apuntaba a fortalecer los valores culturales de cada comunidad (andina o amazónica, por ejemplo) y entablar diálogos y acercamiento entre estos valores diferenciados.⁴⁰⁶ Es importante analizar que el discurso de unidad por parte del CRIC e inicios de la ONIC, no

⁴⁰³ Otra denuncia y demanda importante en la época era la estimación en el uso ritual y tradicional de la Coca entre los indígenas colombianos. ONIC. **Unidad indígena**. Acabar con el narcotráfico y conservar nuestra cultura. Bogotá, n. 68, p 7. Julio, 1984.

⁴⁰⁴ ONIC. **Unidad Indígena**. Nuestras diferencias culturales y organizativas, más que un obstáculo, son una riqueza para despejar el camino. Bogotá, no.81 p. 21 Enero/febrero 1987

⁴⁰⁵ ONIC. **Unidad Indígena** Entre los indígenas no habemos ni más ni menos importantes. Bogotá, no.80, p. 2. Diciembre, 1986.

⁴⁰⁶ ONIC. **Unidad Indígena**. Los indígenas de Colombia le hablamos al país. Bogotá, no.84 p. 21 Octubre/diciembre 1987.

solamente se refirió a las relaciones interétnicas o a la unión de la red de organizaciones indígenas. Por el contrario, el discurso de “Unidad” estaba pensado con relación a la solidaridad y demandas de otros sectores sociales y étnicos, igualmente excluidos de la participación política.⁴⁰⁷ En este sentido, el uso del concepto de autonomía, más específicamente la idea de una “autonomía cultural”, se basó en un momento en una solidaridad de clase, y paralelamente había la intención de mantener una especificidad étnica que fortaleciera sus demandas propias. Esta singularidad, fue alimentada por el constante recurso a la cultura.

Algo semejante ocurre con los aportes culturales africanos y europeos. Queremos que en la sociedad liberada del mañana cada grupo étnico tenga derecho a su autonomía cultural, sin que se instituya una cultura colombiana que oprima a las demás. Lucharemos por un Estado multiétnico, que brinde la posibilidad de autogestión, no solo para nosotros, los indígenas, sino para todos los grupos étnicos o regionales. Toda forma de opresión, racial o cultural, deberá quedar definitivamente erradicada. Queremos, finalmente, que nuestra lucha no se restrinja únicamente a los límites del actual Estado colombiano. Con los demás pueblos latinoamericanos y muy especialmente con nuestros hermanos indígenas de esos países, debemos comenzar a luchar unidos para que, venciendo al imperialismo, podamos construir algún día la gran sociedad donde revivan los mejores valores de nuestros antepasados.⁴⁰⁸

La ONIC, en la segunda mitad de 1980 enfatizó, la autonomía teniendo como eje la idea de que la cultura indígena es un componente esencial de la identidad de la nación.⁴⁰⁹ La idea de “la autonomía cultural” enfatizaba la necesidad de reconocerse como iguales a otros sectores sociales en las relaciones dispares con el Estado, pero tomando distancia de las organizaciones políticas de izquierda.⁴¹⁰ Esta idea de cultura a su vez se inspiraba en la

⁴⁰⁷ Según el sociólogo francés Crithian Gros, el Movimiento Indígena Colombiano buscó a través de sus propuestas una inclusión de una modernidad no homogénea, es decir, un estado moderno que los reconociera políticamente sin perder su calidad identitaria como indígenas en torno a una apertura democrática. Esta idea se confrontó con la izquierda, como con el Estado. GROS, Christian y MORALES, Trino. **¡A mí no me manda nadie! Historia de vida de Trino Morales**. Bogotá: ICANH, 2010. p. 218.

⁴⁰⁸ MOLINA, Hernán y SANCHEZ, Ernesto. Documento de discusión sobre el marco ideológico del movimiento indígena. In: MOLINA, Hernán y SANCHEZ, Ernesto; (Compiladores). **Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo**. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. p.194.

⁴⁰⁹ ONIC. **Unidad Indígena**. Nuestras diferencias culturales y organizativas, más que un obstáculo, son una riqueza para despejar el camino. Bogotá, no.81 p. 21 Enero/febrero 1987.

⁴¹⁰ ONIC. **Unidad Indígena**. Los indígenas de Colombia le hablamos al país. Bogotá, no.84 p. 21 Octubre/diciembre 1987.

diferencia interna, es decir en las relaciones interétnicas diversas con sus propias formas de organización. No obstante la autonomía cultural no era una decisión de repliegue o separación étnica de otros sectores sociales, aliados en las experiencias históricas de su lucha. Más bien la cultura especificó sus demandas, reivindicaciones y sus formas de organización (resguardos, cabildos, organizaciones regionales) para después, inclusive ser replicadas por negros, campesinos e instauradas con la idea de comunidad, solidaridad y diferencia como bastión de las relaciones sociopolíticas con el Estado.

El concepto de “autonomía Cultural”, alimentó la capacidad de reconocimiento y caracterización de las diferentes tradiciones y valores culturales indígenas y se basó en las prácticas políticas tradicionales de las comunidades indígenas. Estas prácticas políticas culturales apropiadas, reinventadas y resignificadas en el contexto de las organizaciones indígenas modernas y las relaciones con el Estado, es lo que dio forma a lo que Escobar, Álvarez y Dagnino definieron como una “política de la cultura”, es decir, el significado y la práctica social a través de las cuales se buscó desafiar las dinámicas, los sentidos y las instituciones que históricamente llegaron a ser consideradas como apropiadamente políticas (por ejemplo los partidos tradicionales) y con las cuales se intentó dar nuevas definiciones del poder social.⁴¹¹ En relación con ello, las culturas políticas se refirieron a un conjunto de prácticas y significados reconocidos y naturalizados como los más adecuados para hacer política, los cuales también implicaron las apuestas colectivas de las organizaciones y los movimientos sociales.

La promoción y defensa de los derechos humanos, el acceso a la tierra y el reconocimiento de una cultura propia, hace que la dinámica de la ONIC en los años de 1980 se base en procesos formativos como encuentros, congresos, seminarios que son recurrentemente destacados por el periódico Unidad Indígena. Este proceso de conocimiento y divulgación de las diversas organizaciones regionales y sus acciones se considera que les otorgan herramientas para exigir y denunciar las infracciones al derecho internacional humanitario en un contexto de guerra y militarización como el que se vive en el departamento

⁴¹¹ ÁLVAREZ, Sonia, DAGNINO, Evelina y ESCOBAR, Arturo. Introducción: lo cultural y lo político en los movimientos sociales latinoamericanos In: ESCOBAR, Arturo, ÁLVAREZ Sonia y DAGNINO Evelina (eds.) **Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos**, Bogotá: Taurus/ICAH, 2001. p. 15-51.

del Cauca.⁴¹² No obstante estas acciones o prácticas político culturales que proyectan las organizaciones regionales, (desde encuentros culturales, seminarios sobre historia, hasta análisis de problemáticas y denuncias contra la violencia ejercida por poderes locales) como lo advierte Escobar “se originan en prácticas culturales existentes –nunca puras, siempre híbridas, pero que muestran contrastes significativos con respecto a culturas dominantes– y en el contexto de condiciones históricas particulares”⁴¹³

De esta forma la ONIC utilizó el concepto de la “autonomía cultural” circunscrito a estas dimensión político cultural, para entablar una interlocución con el Estado de Colombia y otros sectores populares a partir de la diferencia étnica y la práctica tradicional.⁴¹⁴ Es decir, centrado en un discurso acerca de la autonomía como validación de una práctica política diferente, sustentada en los ritos, medicina tradicional, costumbres y elementos culturales de las comunidades indígenas, frente a un Estado que, a partir de 1982, realizaba un giro de su política y acercamiento con los movimientos y organizaciones populares. Sin embargo, paradójicamente las organizaciones indígenas también solicitaban la asistencia del Estado no solamente en materia de salud o educación, apoyando sus propias propuestas; sino sobre todo por razones humanitarias ya que se inscribían en un contexto de violencia y fragmentación del Estado colombiano a finales de la década de 1980.⁴¹⁵

El incremento de la guerra sucia y el camino hacia la Reforma Constitucional

La llegada del liberal Virgilio Barco (1986-1990) a la presidencia afronto uno de los peores periodos de crisis social y humanitaria en la historia del país. Además, de la continuación del conflicto armado entre las fuerzas militares y las guerrillas insurgentes, se articuló la violencia y acciones terroristas de los carteles del narcotráfico, el escalonamiento de las fuerzas extrema de derecha (paramilitarismo) ocasionando sistemáticamente

⁴¹² ONIC. **Unidad Indígena**. Los indígenas el congreso de la Unidad y la militarización. Bogotá, no.83, p. 2. Agosto, 1987.

⁴¹³ÁLVAREZ, Sonia, DAGNINO, Evelina y ESCOBAR, Arturo. Introducción: lo cultural y lo político en los movimientos sociales latinoamericanos In: ESCOBAR, Arturo, ÁLVAREZ Sonia y DAGNINO Evelina (eds.) **Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos**, Bogotá: Taurus/ICAH, 2001. p. 26.

⁴¹⁴ ONIC. **Unidad Indígena**. Junta directiva y la organización nacional indígena. Bogotá, no.83, p. 2. Agosto, 1987.

⁴¹⁵ ONIC. **Unidad Indígena**. Los indígenas el congreso de la Unidad y la militarización. Bogotá, no.83, p. 2. Agosto, 1987.

asesinatos selectivos, masacres a campesinos, sindicalistas y desapariciones de periodistas, activistas y políticos de izquierda, inclusive liberales y conservadores, alcaldes y funcionarios de la rama judicial y defensores de derechos humanos configurando lo que algunos analistas han llamado la guerra sucia.⁴¹⁶

En este marco, el gobierno de Barco creó la Consejería Presidencial para los derechos humanos, (CPD) debido a las presiones de la comunidad europea sobre el incumplimiento al derecho internacional humanitario DDHH. La presión internacional provenía también de las exigencias del gobierno norteamericano frente a las políticas antidrogas, para lo cual era necesario el fortalecimiento de la fuerza militar.⁴¹⁷ En este contexto Barco intentó continuar el diálogo con las guerrillas, pero trató de quitarle el protagonismo político y, de este modo, quiso institucionalizar el proceso de paz aclarando objetivos y modos de organización.⁴¹⁸

Desde una visión tecnocrática su gobierno busco legitimar el Estado a través de obras de infraestructura y políticas sociales para mitigar la pobreza, en este sentido reforzó el Plan Nacional de Rehabilitación, que buscó hacer presencia en los sectores marginados y fronterizos donde se habían afianzado las guerrillas. Las políticas sociales del gobierno buscaban deslegitimar el discurso de los grupos insurgentes.⁴¹⁹ No obstante, reforzó la presencia del ejército y la policía en diferentes regiones para proteger la elección de alcaldes. Barco, configuro una concepción tecnocrática del Estado, favoreciendo su presencia

⁴¹⁶ CHAPARRO, Juan Carlos. La reorientación de los diálogos de paz. **El ocaso de la Guerra. La confrontación armada y los procesos de paz en Colombia.** Bogotá, Universidad del Rosario, 2017. p. 63-84

⁴¹⁷ El 1988 el gobierno formuló el “Estatuto de defensa de la democracia”. El estatuto, conocido como “antiterrorista”, le daba atribuciones judiciales al ejército. Se incrementó el presupuesto militar y el gremio ganadero apoyó públicamente el ejército. PECAUT, Daniel. Colombia en la Tormenta. **Crónica de cuatro décadas de política colombiana.** Bogotá: Editorial Norma. 2006, p. 375-409

⁴¹⁸ Según Chaparro el gobierno de Barco busco reorientar las negociaciones entablando condiciones desde el Estado especialmente con la FARC-EP mediante una política de reconciliación, normalización y rehabilitación, sin embargo esta propuesta básicamente se basaba en la tregua y desmovilización de la guerrilla, esto fue inaceptable para la FARC que reclamaba la falta de garantías, el incumplimiento de los acuerdos por el Estado y las acciones represoras de las fuerzas militares hacia los movimientos cívicos y populares. CHAPARRO, Juan Carlos. La reorientación de los diálogos de paz. **El ocaso de la Guerra. La confrontación armada y los procesos de paz en Colombia.** Bogotá, Universidad del Rosario, 2017. p. 63-84

⁴¹⁹ GARCIA, Mauricio. Veinte años buscando una salida negociada: aproximación a la dinámica del conflicto armado y los procesos de paz en Colombia 1980-2000. **Revista Controversia.** Bogotá, n. 179, p. 11-41, 2001.

mediante la modernización de la administración pública y de infraestructura en obras públicas, para atenuar el conflicto y deslegitimar las demandas de las guerrillas insurgentes.

Por fin el gobierno reconoció la relación cada vez más evidente del narcotráfico con la política, y la inmersión de los dineros de tráfico de drogas en todas las esferas del país conllevando corrupción y miedo. La proliferación del poder de los narcotraficantes no se podía ignorar y la conformación de grupos narcoterroristas era otro actor que entraba en escena para finales de la década de 1980.⁴²⁰ En este marco se incrementa una serie de múltiples violencias más allá de la polarización política o el tráfico de droga asociadas a conflictos agrarios, la colonización rural, la precaria urbanización esto se radicalizada en las acciones del paramilitarismo de extrema derecha.⁴²¹

Entre 1987 y 1988 se rompe la tregua con la FARC-EP, y se incrementa el conflicto armado, sin embargo, se reanuda las negociaciones con el M19. Este grupo insurgente señalaba los vínculos del ejército con el paramilitarismo que se afianzaba desde las alianzas con el narcotráfico en diferentes regiones de Colombia frente a la indiferencia estatal.⁴²²

Para 1988, emerge la guerra de los narcos contra el Estado en respuesta al debate y apoyo político del congreso sobre la medida de extradición de los principales jefes de los carteles de la droga. Esto conllevó el asesinato de diferentes personajes políticos y sociales que se declaraban apoyadores de esta medida, situación que se agudiza con el asesinato del candidato presidencial liberal Luis Carlos Galán Sarmiento en plena campaña, en el municipio de Soacha, a dos horas de la capital, Bogotá.

Este hecho declara la guerra abierta del Estado y la sociedad nacional contra el narcotráfico. Los carteles de la droga respondieron con una oleada terrorista de carros bomba,

⁴²⁰ Para Pecaú, las fuerzas narcoterroristas con el visto bueno de la fuerza pública tenía gran responsabilidad en el exterminio de la Unión Patriótica UP, partido fomentado desde el partido comunista y la FARC en 1985. PECAUT, Daniel. Colombia en la Tormenta. Crónica de cuatro décadas de política colombiana. Bogotá: Editorial Norma. 2006, p. 373-409.

⁴²¹ Estas violencias, según Pecaú están asociadas a los traumas de las violencias de antaño, pero recrudecen en los móviles y procedimientos del narcoterrorismo. PECAUT, op.cit., p.378, nota 409.

⁴²² Los diálogos se reiniciaron tras el secuestro del conservador Álvaro Gómez Hurtado, y su posterior liberación por parte del M19, que demandaba la continuidad del proceso de paz y exigían la liberación y amnistía para algunos de sus miembros encarcelados. Algunos sectores políticos y económicos apoyaron y promovieron renovar las conversaciones con los líderes de la Coordinadora Nacional Guerrillera. Se creó la “Comisión de Convivencia Democrática” a la cual el gobierno fue obligado a asistir. sin embargo, los diálogos se detuvieron poco tiempo después por un ataque del M19 a un comando del ejército y la reacción bélica del ejército y el gobierno. GARCIA op.cit, p.38

muerte de policías y agentes estatales. El terror y el miedo se trasladaron a las principales ciudades Bogotá, Medellín y Cali, lo que algunos autores llaman como el periodo de la guerra sucia en Colombia.⁴²³ En esta difícil situación las organizaciones indígenas demandaban la desmilitarización de sus territorios, y la represión y asesinato de sus dirigentes.⁴²⁴ La ONIC miraba con desconfianza esta guerra contra el narcotráfico desde el Estado colombiano con apoyo del gobierno norteamericano, ya que al igual que a principios de la década era un pretexto para acabar con la insurgencia y la movilización social, además ocultaba o disimulaba los vínculos de la extrema derecha con el narcoterrorismo, que finalmente se había salido de control.⁴²⁵

Hacia la autonomía y la libre determinación.

En este marco de violencia y conflicto armado, surge la necesidad de conceptualización de la autonomía como uno de los principales elementos reivindicatorios del movimiento indígena colombiano (MIC). Desde UI se solicitaba la pronta desmilitarización de los territorios, y el respeto a las organizaciones y sus líderes, además el periódico iniciaba la campaña de autodescubrimiento que critica las celebraciones con motivos de los 500 años del descubrimiento de américa.⁴²⁶ En este contexto ¿qué significa la autonomía para el MIC, específicamente para la ONIC?

No es tarea fácil definir y responder esta pregunta, el concepto tiene múltiples maneras de entenderse según el periódico histórico y las problemáticas que enfrentan las comunidades. Además, ya sea por las diferentes concepciones de las organizaciones regionales y sus dirigentes, esto se suma a las relaciones con otras definiciones que provienen del Estado e instancias internacionales o multilaterales. Si bien, existen muchos puntos en común, también existen diferencias en las maneras de exigir, mantenerla y defenderla.

⁴²³ PECAUT, op.cit., p. 378, nota 416.

⁴²⁴ ONIC. **Unidad Indígena**. ¿Quién garantiza la vida indígena? Bogotá, no.86, p. 2. Abril, 1988.

⁴²⁵ ONIC. **Unidad Indígena** ¿Guerra contra quién? Bogotá, no.92, p. 2. Octubre, 1989.

⁴²⁶ ONIC. **Unidad Indígena**. Campaña de autodescubrimiento de nuestra américa. ¿Descubrimiento de América o invasión? Bogotá, no.84 p. 12-13, Diciembre 1987.

Igualmente, podemos señalar genéricamente que para la mayor parte de los movimientos indígenas latinoamericanos, la autonomía comprende vivir de acuerdo a los principios, costumbres, tradiciones y cosmovisión propia. En armonía con la vida y la naturaleza, recuperando formas de gobierno propias, regidas por sus propias autoridades, así como sistemas legislativos y de justicia propios. Estos factores tan solo son algunos que comprenden la libre determinación en pro de defender la sobrevivencia y permanencia de las comunidades en un territorio-casa como el escenario donde se materializa la autonomía.

Para discutir los conceptos de “Autonomía”, “Autodeterminación” o “Libre Determinación” desde el contexto histórico político del MIC, es necesario observarlo desde el transcurrir de las luchas indígenas en el pasado;⁴²⁷ y los avances y reconocimientos jurídicos en instancias internacionales, principalmente al final de la década de 1980.⁴²⁸

En América Latina la lucha por el reconocimiento de la autonomía, hace que el mismo concepto se complejice, uniéndosele otros elementos en el ejercicio de su implementación y los procesos de reivindicación de las organizaciones indígenas. Esto, de acuerdo a los contextos históricos y geográficos en que sean desarrollados en cada uno de los países latinoamericanos y los nuevos desafíos impuestos por los reconocimientos nacional e internacional.⁴²⁹

Pablo Dávalos precisa que: “La autonomía es darse así mismo sus propias reglas, en este sentido, lo que los indios dicen es que el proyecto de Estado ha sido construido por las élites por lo que hay que crear un nuevo estado que contemple la posibilidad de

⁴²⁷ Podemos distinguir diferentes épocas o etapas históricas en que se va desarrollando los procesos de reivindicación por la autonomía de los indígenas en Colombia: 1. Etapa de conquista: resistencia hacia los conquistadores españoles. Acuerdos con la corona española como estrategia para conservar los resguardos. 2. Primeras décadas del siglo XX, estrategia armada, proceso reivindicatorio elementos constitucionales (ley 89 de 1890.) Quintín Lame. 3. La década de 1970 y 1980 con el surgimiento del CRIC-ONIC-AISO. Y, 4. La constitución política de 1991. Avance y retroceso. Discordia. Neoliberalismo y el reconocimiento de la identidad étnica.

⁴²⁸ Nos referimos principalmente al convenio 169 de 1989, promulgado por la Organización Internacional de Trabajo OIT. Aunque retomado por la lucha indígena en latinoamericana, en primera instancia la ONIC acusaba de no ser suficientemente participativo con los representantes indígenas. ONIC. Convenio 169, sin nosotros. **Unidad Indígena**. Bogotá, no.93, p. 2. Octubre, 1989.

⁴²⁹ Las luchas indígenas fueron posicionándose políticamente frente a las relaciones distantes y cercanas con el Estado en diferentes periodos, Así como las relaciones con otras luchas indígenas en Latinoamérica (principalmente Centroamérica y Ecuador) y los avances del derecho internacional sobre pueblos étnicos e indígenas para finales del siglo XX, esto en medio del surgimiento y organización interétnica regionales alrededor de su diferencia sociocultural como rasgo de su identidad étnica.

autodeterminación política.”⁴³⁰ Por otro lado, para Héctor Díaz Polanco, estudioso del movimiento indígena latinoamericano, encuentra que la autonomía se puede entender desde dos maneras: La primera es “dejar hacer...es decir, la autonomía se concibe como una permisión más o menos amplia para que los grupos étnicos se ocupen de sus propios asuntos o para que mantengas sus usos y costumbres” y la segunda manera es la autonomía como “régimen político-jurídico, acordado no meramente concedido, que implica la creación de una verdadera colectividad política en el seno de la sociedad nacional”⁴³¹

Estas dos maneras de entender la autonomía que propone Díaz Polanco nos ofrece un análisis pertinente y conceptual para entender el discurso y las prácticas desde la ONIC sobre lo que entienden por Autonomía, entendiendo que es una de las reclamaciones más fuertes del movimiento indígena colombiano y latinoamericano en el pasado. Uno de los primeros aspectos del concepto de autonomía política desde el movimiento indígena colombiano y su principal organización a nivel nacional en la década de 1980 la ONIC. Se refiere en primera instancia a defender sus modos de organización tradicionales: políticos, culturales y económicos, y así poder pensar y decidir independientemente de la influencia o imposición de otros actores, principalmente el Estado y sus políticas gubernamentales; y la segunda instancia sería frente a los actores armados en el contexto del conflicto político colombiano, y la necesidad de una autonomía frente a los partidos e ideologías de izquierda que intentan controlar o ser la vanguardia del discurso político de las organizaciones.⁴³²

⁴³⁰ OJEDA SEGOVIA, Lautaro. Análisis politológico del proceso de construcción de la autonomía multicultural en el Ecuador. En: ALMEIDA, Ileana. ARROBO Nidia, OJEDA Lautaro. **Autonomía indígena: frente al estado nación y a la globalización neoliberal**. Quito, Editorial: Abya Yala, 2005. p. 19.

⁴³¹ Es así, que la autonomía implica que un colectivo de personas adopte formas propias de gobierno, una normatividad y modelo de justicia bajo el cual regirse como comunidad, así como sus representantes, líderes o gobernantes. Desde esta perspectiva, la autonomía es un régimen especial que configura un gobierno propio (autogobierno) para ciertas comunidades integrantes, las cuales escogen autoridades que son parte de la colectividad, ejercen competencias legalmente atribuidas y tienen facultades mínimas para legislar acerca de su vida interna y para la administración de sus asuntos. DÍAZ-POLANCO, Héctor. **Autonomía Regional: la autodeterminación de los pueblos indios**. México: Siglo XXI, 1991, p. 150-151.

⁴³² Para Cristian Gros, el movimiento indígena colombiano adoptó un discurso cercano a la izquierda desde la represión de la movilización social en contra del Frente Nacional. No obstante, no perdió el carácter singular de la identidad étnica en sus demandas, conviviendo al mismo tiempo con los discursos de la izquierda colombiana. Esta dinámica supuso articulaciones tensiones y distanciamientos, para ambas propuestas. GROS, Christian. ¿Ha dicho usted indio? El Estado y los criterios que definen el carácter de Indígena en Colombia y Brasil. In: **Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social**. Bogotá: Fondo Editorial CEREC, 1991. p. 201-244.

A su vez, la autonomía desde la ONIC en la década de 1980 va configurándose alrededor de otros escenarios y conceptos como la autodeterminación o libre determinación. Conceptos que desarrollaron, ampliaron y reconocieron otros alcances sociopolíticos de la autonomía. Un primer escenario, sería la autonomía como un concepto jurídico cultural y político desde los organismos multilaterales como la Organización Internacional del Trabajo OIT o la Organización de las Naciones Unidas ONU. El segundo, sería desde la demanda histórica del mismo movimiento indígena latinoamericano enfocándonos en la experiencia en Ecuador y Bolivia y posteriormente el caso colombiano a través de su organización nacional más representativa desde la década de 1980 (la ONIC). Por último revisaremos la relación y evolución de la autonomía convertido ya un derecho reconocido por el Estado colombiano, sobre todo en las reformas constitucionales de 1990, una década en la que converge muchas de las propuestas tanto del movimiento indígena latinoamericano como las instancias internacionales. Esto marco un viraje en materia de reconocimiento en derechos étnicos para las comunidades indígenas.

La Autonomía desde el Multilateralismo.

Los organismos multilaterales ONU y OIT entienden la autonomía desde su aspecto jurídico-político, basado en la capacidad de la comunidad o individuo de gobernarse a sí mismo, muy cercano a lo que se entiende por autodeterminación. En la carta de las naciones unidas y los pactos internacionales de los Derechos Humanos, y a partir del convenio 169 de la OIT “Sobre los pueblos indígenas y tribales en países independientes” de 1989, la autonomía constituye uno de los principios fundamentales del derecho internacional público y se define como el derecho de los pueblos a la libre determinación o autodeterminación.⁴³³ Esta definición específicamente se refiere a decidir libremente como regirse política, económica, social y culturalmente. En la autodeterminación está incluida la autonomía como la posibilidad de darse o crear normas como una forma de gobierno propio o autogobierno. No obstante, estas no pueden estar por encima de las constituciones de los Estados.

Para la ONU los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación, o autodeterminación y de este derecho se proyecta la autonomía o autogobierno. Entonces

⁴³³ ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (oit). Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, de 1989. Versión electrónica en: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---rolima/documents/publication/wcms_345065.pdf

según los organismos multilaterales, la autodeterminación responde a la manera como cada pueblo es libre de decidir cómo ser gobernado y la autonomía se refiere a la parte normativa. Claramente no puede existir autonomía sin autodeterminación y viceversa. Entonces estos conceptos son complementos mutuos, y en esa medida parecen utilizarse en los diálogos entre los organismos multilaterales y las organizaciones indígenas, hasta el mismo Estado de forma interdependiente. Desde el multilateralismo, y concretamente desde la ONU, los conceptos autonomía, autodeterminación y libre determinación se usan a modo de sinónimos y de manera indistinta. La autodeterminación ha sido recogida en la carta de las naciones unidas y los pactos internacionales sobre los derechos humanos, convertida en uno de los principios del derecho internacional público y estipulando que todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación.⁴³⁴

Podríamos concluir que en el seno de las instituciones multilaterales se han dado debates importantes que han permitido avances significativos en el reconocimiento de los indígenas y demás pueblos como sujetos de derechos. Sin embargo, el debate sobre el derecho a la autonomía se reduce a un tema de gobernabilidad y normatividad, determinada por la capacidad estatal de reconocerlo. También, parece reconocer el hecho de que la autonomía pasa por tener los medios económicos para garantizarla. Esto tal vez como lo analiza Díaz Polanco, es porque la idea de libre determinación, desde una concepción liberal del derecho, es el principio básico o canon fundamental para sustentar la autonomía.⁴³⁵ De esto se supone que son complementarios, el derecho a la libre determinación constituye un elemento fundamental para sustentar o dar fuerza a la autonomía.

⁴³⁴En los artículo 3 y 4 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, la ONU hace alusión a la libre determinación de los pueblos indígenas: “En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”. Y “Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho de libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de medios para financiar sus funciones autónomas.” ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (ONU). Declaración de las naciones unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. Versión electrónica en: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

⁴³⁵ DÍAZ POLANCO, Héctor. Autodeterminación, Autonomía y Liberalismo. In: **ALAI América latina en Movimiento** febrero de 1998.

Autonomía desde los movimientos indígenas latinoamericanos.

Para el movimiento indígena latinoamericano, la autonomía no se configura solamente en el aspecto normativo territorial o autogobierno, o la posibilidad de gobernarse o darse normas propias. Por el contrario, para ellos (por ejemplo, el ecuatoriano) el concepto conlleva más elementos que se amplían y varían de acuerdo a los contextos históricos, geográficos y culturales, políticos y económicos donde se encuentran la variedad de pueblos indígenas del continente.

el ejercicio de la autonomía en este marco se unen a otros elementos que posibilitan su implementación como una educación propia, el respeto a su cultura, un modelo económico propio, salud y la relación con la madre tierra y sobre todo el derecho a un territorio, por el cual no puede existir la autonomía.

En el transcurrir de la movilización indígena, las organizaciones empezaron a entender que para garantizar su autogobierno era necesario otra serie de elementos como la cultura: la posibilidad de que sea respetada junto a sus tradiciones y que se puedan llevar a cabo dándose las condiciones para que se desarrolle. Retomando las palabras de Luis Macas Ambuludì, líder indígena y primer diputado indígena elegido por el movimiento Pachakutik de Ecuador, “la autodeterminación es el hecho de que un pueblo, una nacionalidad, pueda desarrollarse organizativamente, económicamente, socialmente y culturalmente”⁴³⁶

En este sentido, un aspecto importante para el mantenimiento de una cultura propia por parte de los indígenas es la educación, o etnoeducación como es nombrado por las organizaciones indígenas en Colombia.⁴³⁷ El elemento educativo se basa en dos correspondencias, una que los currículos y programas educativos sea diferenciados y correspondas a sus necesidades y características y otro, que se de carácter bilingüe con un modelo pedagógico, basado en la lengua materna o propia. Teniendo en cuenta que toda

⁴³⁶ OJEDA SEGOVIA, Lautaro. Análisis politológico del proceso de construcción de la autonomía multicultural en el Ecuador. En: ALMEIDA, Ileana. ARROBO Nidia, OJEDA Lautaro. **Autonomía indígena: frente al estado nación y a la globalización neoliberal**. Quito, Editorial: Abya Yala, 2005. P. 222.

⁴³⁷ ONIC. **Unidad Indígena**. Orientemos nuestra educación. Bogotá, no.94, p. 8. Febrero, 1990.

lengua tiene un carácter cultural y que a través de ella se reproducen los patrones culturales propios de quienes la hablan, la educación que ignore el idioma o la lengua indígena, además de no estar acorde con las necesidades propias de la cultura, es excluyente ya que si pueden acceder a la educación quienes tengan dominio de dicha lengua oficial, en una lógica neocolonial. De allí que las comunidades reconocieran que la educación y la cultura propia basando en una lengua propia, es un elemento fundamental para la definición de la autonomía.⁴³⁸

Otro elemento importante es la agrícola, es decir que las comunidades pudiesen tener la posibilidad de cultivar los productos propios de su alimentación y de su cultura. En este ámbito uno de los temas fundamentales ha sido en relación con el cultivo de coca, planta fundamental de la cultura y base alimenticia de las comunidades.⁴³⁹ Mientras el Estado en una política antidrogas impulsa la erradicación de cultivos con fines ilícitos, las comunidades resisten manteniendo los cultivos producción y consumo de esta. El debate a este elemento, tiene más alcance, la agricultura es un punto de referencia de la cosmovisión de las comunidades, basada en la relación de la madre tierra. En ese sentido hay un rechazo a la visión occidental de explotación agrícola con el fin de exportación y cadenas productivas a gran escala. En este sentido también hay una crítica por parte de las comunidades indígenas a la explotación de bienes naturales y la manera de hacerlo, esto conlleva a una resistencia que se incluye en las reivindicaciones por la autonomía.

Otro punto importante ha sido la salud, ya que el modelo oficial desde el Estado va en contra con la medicina tradicional de las comunidades que parte de una visión holística entre el territorio, la comunidad y la cosmovisión. El factor económico también parece ser exigido no solamente en el ámbito del manejo de recursos. Sino también considera que la autonomía incluye la posibilidad de escoger un propio modelo económico, teniendo en cuenta que uno de los posicionamientos de las luchas y reivindicaciones indígenas actualmente se da en el plano de confrontación y crítica al modelo económico neoliberal.

Así, observamos que los conceptos de libre determinación o autodeterminación son interdependientes a un concepto mucho más amplio sobre la demanda de autonomía por parte

⁴³⁸ ONIC. **Unidad Indígena**. Cultura y religión base de la sobrevivencia indígena. Bogotá, no.94, p. 9. Febrero, 1990.

⁴³⁹ ONIC. Entre la coca y la etnoeducación. **Unidad Indígena**. Bogotá, no.91, p. 9. Junio, 1989.

de las organizaciones indígenas. La complejidad y el manejo de estos conceptos se presentan de igual forma que en los ámbitos multilaterales: “En la mayoría de los casos el término de autonomía, autogobierno y autodeterminación se manejan indistintamente en los discursos de las organizaciones indias, sin hacer una diferencia conceptual específica, lo cual sucede en los casos más avanzados como en la lucha étnica en el Ecuador; sin embargo, la lucha tiene como objetivo principal la libre determinación.”⁴⁴⁰

No obstante, en el discurso de los movimientos indígenas los conceptos se han vuelto más complejos y asociados a nuevos elementos. En ese sentido, no se puede definir solamente como autogobierno y normatividad, sino también en relación a la cultura o la educación. También sobresale la idea de una autonomía económica, ósea la manera como la comunidad maneja sus recursos y fija modelos económicos propios, basados casi siempre en la solidaridad.

Es así que la autonomía en términos de reivindicación indígena en el continente latinoamericano tiene connotaciones complejas y su evolución va más allá del concepto de autogobierno.⁴⁴¹ Entonces desde el movimiento indígena la autonomía implica elementos cada vez más complejos que las comunidades en experiencia y trayectoria de reivindicación han venido encontrando como fundamentales para garantizar una real autonomía. Igualmente es bueno precisar que estas implicaciones dependen de las comunidades y las necesidades que descubren, así como los contextos históricos, geográficos, sociales políticos y económicos donde las comunidades indígenas estén insertas.

En este sentido, López Bárcenas reconoce por lo menos tres grandes tendencias de entender la autonomía; Las autonomías comunitarias, las regionales y la reconstrucción de los estados étnicos. Las autonomías comunitarias afirma López, surgieron como expresión concreta de la resistencia de los pueblos indígenas al colonialismo y lucha por su

⁴⁴⁰ CORONA DE LA PEÑA, Claudia, Planteos de Autonomía en América Latina. **Revista Nueva sociedad**. No. 14 enero febrero de 1997, p. 146-159.

⁴⁴¹ Como lo indica López Rivas: “Autonomía indígena son procesos de resistencia mediante los cuales pueblos, etnias, soterrados y negados recuperan o fortalecen su identidad al reivindicar su cultura al ejercer sus derechos colectivos, al resguardar sus recursos naturales y al establecer estructuras político-administrativas con ámbitos y competencias propios”. López Rivas, Gilberto, citado por OJEDA SEGOVIA, Lautaro. Análisis politológico del proceso de construcción de la autonomía multicultural en el Ecuador. En: ALMEIDA, Ileana. ARROBO Nidia, OJEDA Lautaro. **Autonomía indígena: frente al estado nación y a la globalización neoliberal**. Quito, Editorial: Abya Yala, 2005. P. 221.

emancipación. Estando la mayoría de los pueblos indígenas desestructuradas políticamente y siendo las comunidades la expresión concreta de su existencia fueron ellas las que salieron a defender su autodeterminación como pueblos cuando los movimientos indígenas comenzaron la lucha.

De otro lado, López define las autonomías regionales, y toma como ejemplo la establecida en Nicaragua a partir de la constitución política de 1987 a través del llamado Estatuto de Autonomía de las Regiones Autónomas del Atlántico de Nicaragua que posteriormente se convirtió en la ley 28 o ley de Autonomía. Esta ley permitió la creación de unas consejerías que se constituyeron en las máximas autoridades de las regiones y representantes ante el gobierno nacional nicaragüense; estas plantearon algunos principios organizativos y de acción para las regiones entre los que están la igualdad de derechos y deberes, la preservación y desarrollo de sus lenguas, religiones y culturas; el uso, goce y disfrute de las aguas, bosques y tierras comunales. También está estipulada la educación bilingüe (lengua indígena y español), la adopción de normas comunales, colectivas o individuales de propiedad; la elección de autoridades propias, el rescate de conocimiento tradicional en áreas de salud y curación (lo que llamaríamos en Colombia medicina tradicional) y finalmente autonomía jurídica.

Para algunos esta autonomía regional es la aplicación de principios liberales, es decir el principio de libre decisión o autodeterminación aplicado al individuo hacia la colectividad. Por último, en la clasificación que hace López están los movimientos indígenas que propenden por la refundación de los Estados nacionales con base en las culturas indígenas, Un ejemplo sería facciones de los pueblos Aymara de Bolivia quienes como una población mayor se proclaman como etnia nación.

Por lo tanto, la autonomía tiene características múltiples de acuerdo a lo que cada comunidad considere. Aunque, en términos generales los elementos expuestos anteriormente comprende la autonomía desde los movimientos indígenas latinoamericanos, no se puede encontrar un elemento único de autonomía, más bien se puede plantear como conclusión preliminar que la autonomía se ha consolidado como una de las principales banderas de resistencia que han usado los movimientos étnicos prioritariamente indígenas del continente latinoamericano y a través de la cual han podido visibilizarse, fortalecerse, y mostrarse como fuerza política, reivindicando sus derechos a un territorio, a su cultura, y en general a su

cosmovisión. Además, han podido ampliar su posibilidad y legítimo derecho a regirse a asimismo, elemento que a su vez ha propiciado el escenario para que distintas comunidades étnicas rompan con las lógicas de dominación y dependencia así como fortalecer su integridad, su identidad y su territorio a través de sus propios gobiernos y normatividad, Basados en modelos económicos y de desarrollo opuestos al modelo hegemónico.

Es de aclarar que, si bien hay acuerdos entre los diferentes movimientos indígenas latinoamericanos sobre lo que debe integrar la autonomía, existen también diferencias, esto por los diferentes contextos históricos, geográficos políticos y económicos de los pueblos y sus procesos de movilización.

Autonomía desde la ONIC y el Estado colombiano

Para discutir los conceptos de “Autonomía”, “Autodeterminación” o “Libre Determinación” desde el contexto histórico político del MIC, se insiste cómo estos conceptos surgieron en medio de las demandas y luchas de los indígenas desde principios del siglo XX. Con el surgimiento y consolidación de las organizaciones regionales indígenas desde la década de 1970, poco a poco, se posicionaron políticamente frente a las relaciones con el Estado y los avances del derecho internacional sobre pueblos étnicos e indígenas, alrededor de su diferencia sociocultural como rasgo de su identidad étnica. La demanda por la autonomía política, territorial y cultural hay que leerla con relación a las luchas por el reconocimiento de sus instituciones tradicionales que sustentaban el modo de organización indígena, tales como el Resguardo y el Cabildo.⁴⁴²

Es decir, estas figuras o categorías étnicas marcaron la noción de tener un gobierno propio en un territorio físico determinado y re-significado a través de la memoria y la reinención de los usos y costumbres de las comunidades y sus autoridades tradicionales.⁴⁴³

⁴⁴² Recordemos que los cabildos no son originarios de América, sino formas de administración española. Sin embargo, entre los indígenas de los andes colombianos, al igual que los resguardos fueron apropiados y resignificados con expresiones culturales que los convirtieron en instituciones indígenas que actualmente, son reconocidas por el Estado como formas de representación política. Más allá de los cabildos, se puede definir las autoridades tradicionales que básicamente como toda forma de ejercicio político (organización, gobierno o control social), integradas por los miembros que, de acuerdo con su propia cultura, ejercen el poder de organización, gobierno, control social o gestión de proyectos.

⁴⁴³ Debe anotarse que en la constitución de 1991 empleo la noción de concejos de indígenas, para las comunidades indígenas que no se configuraban alrededor de la figura de organizaciones políticas indígenas para la toma de decisiones. Antes bien el Estado dejó abierta la forma de organización, reconociendo la autonomía para decidir sus propias formas de gobierno (conformado y reglamentado

Es importante insistir que el proyecto de “Unidad, Tierra y Cultura” en un primer momento se concibió desde las experiencias locales del CRIC en la lucha por las recuperaciones de tierras y restauración de los resguardos andinos.

El éxito y crecimiento de la organización regional fue posibilitando la creación de un proyecto de expansión y unidad de otras organizaciones regionales que finalmente se aceleró por la amenaza y represión estatal hacia el movimiento, especialmente en los andes colombianos. Con los proyectos de ley del gobierno, representados en el estatuto de seguridad y estatuto indígena, que colocaron en peligro las luchas históricas de la movilización (las figuras del resguardo y el cabildo) los indígenas se lanzaron a un proyecto de unificación organizativa dando nacimiento a la ONIC, y agregaron y conceptualización la autonomía como un nuevo componente de sus principio, reivindicaciones y demandas. Esta red de organizaciones lo que definimos como MIC para mediados de 1980 manifestó la necesidad de plantear una autonomía política, territorial y cultural frente al Estado y frente a otros sectores sociales que igualmente luchaban por demandas propias. La idea de autonomía cultural, noción que comenzó a aparecer en las conclusiones y documentos del segundo congreso nacional efectuados por la ONIC en 1986 priorizo algunas temáticas sobre la etnoeducación, la medicina tradicional y la cultura como ejes del ejercicio de la autonomía, más allá de la defensa y administración de su territorio.

La década de 1980 fue testigo de la expansión y madurez de este proyecto que sin embargo comenzó a reproducir fisuras entre diferentes visiones y disputas por la hegemonía y control de la organización. La autonomía en este periodo se basaba en la idea de respeto hacia sus autoridades tradicionales y valores culturales de otros actores que ingresaban a sus territorios, principalmente los actores armados, las iglesias protestantes y los proyectos económicos a gran escala desde el Estado.⁴⁴⁴ La necesidad de fortalecer la unidad entre las organizaciones andinas y las de la selva y el llano, produjo un discurso centrado en la autonomía cultural, no solamente como instrumento étnico propio, sino para distanciarse de las luchas de otros sectores, como campesinos, obreros y partidos políticos tradicionales. Este

según los usos y costumbres de sus comunidades) que, atendiendo a las organizaciones indígenas, podrían arreglarse bajo la forma de cabildos, cacicazgos, curacatos, concejos de ancianos etcétera.

⁴⁴⁴ Ver las conclusiones y mandatos del primer congreso nacional indígena en 1982 y el segundo en 1986, analizados anteriormente.

discurso también se enmarcaba en las relaciones ambiguas con los grupos armados insurgentes que disputaban el territorio, principalmente en el Cauca, seno del movimiento indígena colombiano.

Al expandirse y consolidarse esta red de formas de organización indígenas, unificadas en el discurso de una sola organización nacional, se conformó la idea de la cultura o los valores culturales como incorporación a las demandas políticas en un contexto de conflicto y disputa territorial. La autonomía cultural se volvió un valor político en la conformación de la “Nación”. Partía de la necesidad de reconocer la conformación plural de la nación colombiana, y de reconocer el lugar político de lo indígena en esta conformación que resolvería la marginalización socioeconómica de los indígenas

Así la ONIC, se configuró como el principal interlocutor con el Estado para finales de los ochenta. Tras diferentes disidencias y críticas sobre el grado de cooptación gubernamental y la participación de las organizaciones amazónicas y de la Orinoquia, la ONIC logran que el Estado reconociera los resguardos y sus organizaciones regionales como formas de representación legítimas del movimiento indígena. Esto a su vez, es utilizado por el Estado ya que necesita de interlocutores en la sociedad civil para legitimar sus políticas de modernización y descentralización en medio de un conflicto político y económico que se ha escapado de su control, la guerra sucia entre Estado, guerrillas y narcotraficantes converge en Estado débil y en permanente estado de sitio.

Para Miguel González el reconocimiento de las autonomías territoriales indígenas por parte del Estado en Latinoamérica, era una forma de atender las demandas indígenas, de revitalizar su gobernabilidad y ampliar las bases de su democracia. Esta situación supuso un dilema para las organizaciones indígenas que vieron como un logro la aceptación de la diversidad multicultural que componía a la nación, pero también planteaban límites en el ejercicio de la autonomía de acuerdo con los imperativos de los estados neoliberales.⁴⁴⁵

⁴⁴⁵González define el concepto de autonomía a partir de dos tipos: uno que lo denominó “autonomía territorial” desde la demanda de los movimientos sociales indígenas como un “un régimen político formal (es decir, legal) de autogobierno territorial en el cual el Estado reconocía los derechos, tanto colectivos como individuales a los pueblos indígenas (y otros grupos étnico-culturales, como pueblos afro-descendientes, por ejemplo) de manera que éstos pudieran ejercer el derecho de autodeterminación. El otro tipo fue nombrado como “régimen autonómico” que se basaría en las políticas de descentralización y regionalismo, que según el autor se habrían implementado en las

Los regímenes autonómicos no suponían una transformación del Estado, más bien se trataba de la creación de políticas públicas de carácter local basada en la participación y el desarrollo económico locales o regionales. Según el autor, las autonomías territoriales tuvieron, como característica principal, el ejercicio de derechos colectivos de autodeterminación y el control de las instituciones políticas a través de la visión de los pueblos indígenas. Sin embargo, era el Estado quien debía establecer límites y lo que conllevaba a la permanente tensión entre las autonomías territoriales y el Estado. Para González, el caso colombiano hacía parte de autonomías territoriales (resguardos) pero que obedecían y se adaptaban a un tipo de régimen autonómico desde el Estado. Según el autor, la creación y reconocimiento de los resguardos hizo parte de reformas e innovaciones constitucionales en la década de 1990.

No obstante, como enfatizamos anteriormente las figuras del resguardo y cabildo tuvieron origen mucho antes de estas reformas, y fueron legitimadas históricamente desde las demandas de las organizaciones indígenas que componían las bases de las estructuras sociales, económicas y políticas. Inclusive ya desde la década de 1980 el Estado colombiano las adoptó para atenuar la crisis y debilidad de legitimación en la que se encontraba. Como lo sostenía Díaz Polanco “la autonomía es el recurso de que una sociedad puede valerse en un momento de su desarrollo concreto para resolver conflictos étnico nacionales.”⁴⁴⁶ El grado de reconocimiento de autonomía que fue logrando las organizaciones indígenas, respondió a la necesidad de ser viable la representación política de las organizaciones indígenas frente al Estado y por otro lado la necesidad del Estado aceptara las figuras de los resguardos y sus modos de organización que le confería legitimidad para atenuar el estado de sitio en donde se encontraba.

Así, estos resguardos y cabildos o autonomías territoriales como las define Gonzales en la práctica, históricamente tuvieron que enfrentarse y defenderse de actores externos que impedían su libre determinación. Esta permanente lucha por la autonomía para la mediados

últimas décadas en los gobiernos neoliberales de América Latina. GONZÁLEZ, Miguel. Autonomías territoriales indígenas y regímenes autonómicos. In: GONZÁLEZ, Miguel; MAYOR, Araceli Burguete Cal y; ORTIZ-T, Pablo. (Coords.) **La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina**. Quito: FLACSO, 2010, p.35-62.

⁴⁴⁶ DÍAZ-POLANCO, Héctor. **Autonomía Regional: la autodeterminación de los pueblos indios**. México: Siglo XXI, 1991, p. 150.

de la década de 1980 se conceptualizaba desde dos tensiones: Primero las políticas y visiones de desarrollo del Estado y segundo la guerra en sus territorios. La presencia de grupos armados ilegales (guerrillas y paramilitares) y legales se configuraron como amenazas constantes para el desarrollo de la autodeterminación indígena colombiana. La demanda por la autonomía política, territorial y cultural de la ONIC, se circunscribe en este contexto.

Para la ONIC no se trataba de un asunto de separación sino, por el contrario, del ejercicio de reconocimiento que se concebía en el marco de las acciones y políticas del Estado como último garante de su ejercicio. Para el caso de Colombia, las organizaciones indígenas al igual que otros sectores sociales deseaban la transformación del Estado como un proyecto de construcción de otra “Nación” desde su participación e inclusión política. La legitimidad de un Estado débil por la falta de monopolio de sus fuerzas militares y la falta de condiciones para una participación política amplia, desembocó en una oportunidad para cambiar las reglas del juego con la inclusión de los sectores populares oprimidos y explotados históricamente y en este marco surgió la necesidad de la Asamblea Nacional Constituyente en 1990. En ese sentido, la defensa por la autonomía del movimiento indígena colombiano se ha configurado como una de las principales demandas para asegurar su supervivencia como grupos étnicos diferenciados. Sin embargo, el posterior reconocimiento por parte del Estado, a, si bien represento un avance en términos jurídicos y constitucionales incidió en la manera de entender y llevar a cabo la defensa de la autonomía estableciendo nuevos desafíos y retos para el movimiento indígena colombiano.

En el siguiente capítulo se abordará la historia de la participación del Movimiento Indígena Colombiano en la Asamblea Nacional Constituyente, que posibilitó el reconocimiento de una serie de derechos étnicos y territoriales para las comunidades étnicas en el país. Para algunos estudiosos, significó el avance de las demandas de la lucha indígena en Colombia, pero, para otros, fue inicio del estancamiento de la movilización indígena y su institucionalización.

Fotografía 10: Denuncias contra presencia militar en los resguardos indígenas del Cauca



Fuente: CRIC. Unidad Indígena, Popayán, año 8, n 54, p. 4-5, Febrero. 1982.

Fotografía 11: El primer congreso nacional indígena y la creación de la ONIC.



Fuente: CRIC. Unidad Indígena, Bogotá, n. 55, p. 1, marzo 1982.

Fotografía 12: Movilización y represión al movimiento indígena caucano.



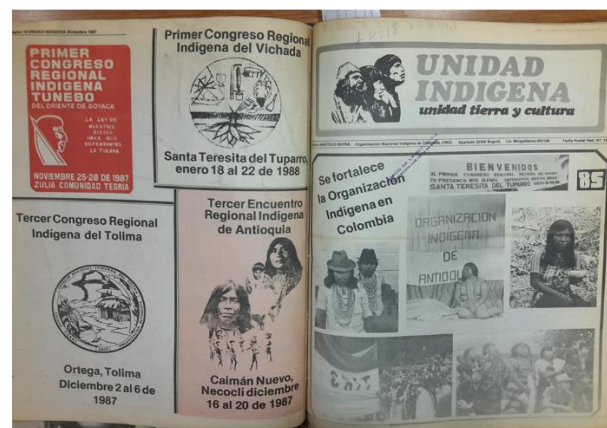
Fuente: CRIC. Unidad Indígena. Bogotá, n. 59. P. 1. Octubre 1982.

Fotografía 13: Denuncia asesinato del sacerdote indígena Nasa en el norte del Cauca.



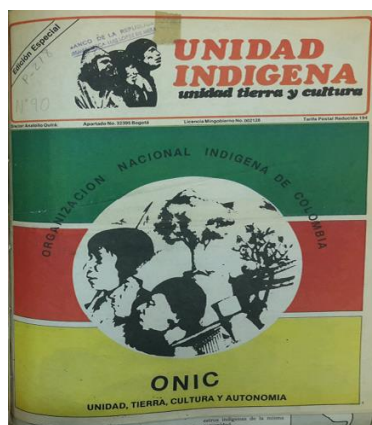
Fuente: ONIC. Unidad Indígena. Bogotá, n.70, p. 1. 1984

Fotografía 14: Expansión del movimiento indígena colombiano de lo regional hacia lo nacional.



Fuente: ONIC. Unidad Indígena. Bogotá, n. 85. p 1. 1986.

Fotografía 15: Símbolo y lema de la Organización Nacional Indígena de Colombia. UNIDAD, TIERRA, CULTURA Y AUTONOMIA.



Fuente: ONIC. Unidad Indígena. Bogotá, n. 90, p. 1. Edición especial, 1989.

DE LA HOMOGENIDAD A LA DIVERSIDAD.

A la constituyente llegamos después de un largo proceso de lucha en el que debimos enfrentar tanto al Estado, como a los sectores de derecha e izquierda del país, que se negaban a reconocer nuestra existencia y los derechos que tenemos. Por eso, es importante aclarar que nuestros logros en la constituyente no fueron un regalo del gobierno; allí solo recogimos lo que veníamos sembrando a costa de gran dolor, lagrimas, cárcel y la muerte de muchos de nuestros dirigentes. Contamos si, con un sinnúmero de personas no indígenas de toda Colombia, sin cuyo apoyo nunca habíamos podido tener acceso a ese espacio. Pero nada fue gratuito⁴⁴⁷. Lorenzo Muelas.

Este capítulo propone describir el proceso por el cual los líderes y organizaciones indígenas colombianos participaron en la consecución de la Asamblea Nacional Constituyente (ANC, 1989-1990) que inauguró una nueva fase del movimiento indígena colombiano (MIC) en un periodo crítico de ilegitimidad del Estado y su sistema político. La solicitud con urgencia de un nuevo acuerdo político por la sociedad colombiana se configuraba como una carta de salvación para un Estado débil e insostenible por la falta de regulación de la violencia política de los actores armados. La guerra sucia, configurada por la agudización del conflicto armado entre el Estado, las guerrillas insurgentes, y los ejércitos paramilitares asociados al narcotráfico; incremento la violencia contra la población y las comunidades indígenas, así lo relata UI en 1989:

Las comunidades indígenas constantemente son militarizadas, bombardeadas, se hacen requisas y se controlan los alimentos. Varios de nuestros compañeros, han sido torturados, desaparecidos o asesinados, luego se justifican esas acciones diciendo perseguir a la guerrilla o irresponsablemente nos tilda de subversivos. Esto lo hemos denunciado en los diferentes espacios de los derechos humanos, como tan bien en la Procuraduría General de la Nación, sin tener respuestas concretas, y lo que es peor, no existe un solo detenido por estos hechos. En lo que va corrido del año 1988 y 1989 hemos verificado 300 asesinatos, 30 detenciones, 200 desaparecidos y 7 masacres ocurridas en los departamentos de Cauca, Córdoba, Amazonas, Caldas, Nariño, Choco y Guainía. Hechos en los que han tenido que ver los estamentos militares y paramilitares que cuentan con el apoyo del gobierno nacional. El número de asesinatos resulta bastante

⁴⁴⁷MUELAS HURTADO, Lorenzo. Os povos indígenas e a Constituição da Colômbia: primeira experiência de participação indígena nos processos constituintes da América Latina. In: RAMOS, Alcida Rita (Org.). **Constituições nacionais e povos indígenas**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2012, p. 36-52.

alto con respecto al total de la población colombiana. Pues constituimos con el 2% de la población, con más de un centenar de etnias en el territorio nacional.⁴⁴⁸

Estas declaraciones se hacían en el congreso de damnificados por la guerra sucia realizado en Bogotá, el cual agruparía las preocupaciones y demandas por la paz de diferentes organizaciones sociales, y contaría con la presencia de organismos de derechos humanos nacionales e internacionales. La guerra sucia que observaba y sufría el país, sustentaba la necesidad de un cambio y una reforma política hacia una verdadera democracia; esta demanda delinearía nuevamente el acercamiento de la ONIC con otros sectores populares y sociales en el marco por la defensa, la libertad política y el derecho humanitario.⁴⁴⁹

Pero, además de este clima de impunidad y violencia que denunciaba la ONIC, al mismo tiempo se comprobaba en su periódico un llamado más fuerte a la unidad y a la resistencia. Las noticias sobre encuentros, congresos y seminarios de los líderes indígenas donde aparecían nuevos cabildos y organizaciones regionales.⁴⁵⁰ Se mezclaba con el seguimiento a las diversas movilizaciones indígenas en el continente latinoamericano, en torno a la campaña de resistencia étnica y popular en contra de las celebraciones del aniversario del descubrimiento de América:

“La celebración del quinto centenario es una agresión política, ideológica y cultural, que está buscando legitimar el colonialismo de ayer y hoy” con estas palabras del indígena ecuatoriano, Luis Maldonado se inició la rueda de prensa donde se ratificó, la convocatoria del encuentro latinoamericano de organizaciones indígenas y campesinas que se llevara a cabo del 7 al 12 de octubre próximo. Este evento busca centralizar y unificar las diversas dinámicas que las organizaciones populares vienen impulsando en los diferentes países de América latina, de cara a los 500 años de dominación y explotación. A si mismo se busca abrir un espacio de reflexión y respuesta conjunta a los grandes desafíos del presente. Que agobian a estos pueblos. La campaña de autodescubrimiento de américa es una campaña que viene impulsando la ONIC desde finales de 1987, que no solo haga el rechazo de las festividades que prepara España para 1992, sino que también se haga una mirada a lo que tenemos como alternativas propias para solucionar nuestros propios problemas. El encuentro latinoamericano ha sido

⁴⁴⁸ ONIC. **Unidad Indígena**. Guerra sucia: ¿Por qué la guerra? Bogotá, no.92, p. 8-9. Octubre, 1989.

⁴⁴⁹ ONIC. **Unidad Indígena**. Movimientos populares. Las comunidades exigen libertades políticas. Bogotá, no.93, p. 13. 1993.

⁴⁵⁰ ONIC. **Unidad Indígena**. Nuevos cabildos. Nuevos proyectos. Bogotá, no.92, p. 15. Diciembre, 1989.

convocado por organizaciones campesinas e indígenas de Ecuador, Perú, Bolivia, Brasil y Colombia.⁴⁵¹

La campaña de autodescubrimiento promovida por la ONIC desde finales de los años de 1980, tenía como objetivo, principalmente, rechazar la celebración triunfalista de los 500 años del descubrimiento de América. Fecha, que según ellos, en realidad significa el inicio de la invasión de sus tierras, el despojo de sus recursos naturales, la negación de su identidad étnica y cultural, causando el genocidio de las comunidades indígenas.⁴⁵² Esta crítica y reflexión sobre el significado del quinto centenario marco los inicios de la solidaridad, el conocimiento y la asociación de las demandas y reivindicaciones de las diferentes organizaciones indígenas del continente, además de retomar y valorizar la memoria histórica de los procesos de lucha y resistencia indígena, donde se podía escuchar la voz de un pensamiento amerindio por tanto tiempo silenciado.⁴⁵³

Surgimiento del despertar indígena en Latinoamérica.

A finales del siglo XX en el continente latinoamericano sucedieron una serie de movilizaciones sociales, en la cual la cuestión étnica se destacó ampliamente, visibilizando y dándole forma a lo que algunos autores han llamado como el *despertar indígena*. Tal emergencia, supuso la movilización y protagonismo de una serie de organizaciones indígenas que demandaban y reivindicaban el reconocimiento de su diferencia enmarcado en su carácter étnico, ósea la consecución de derechos particulares y colectivos asociados a la

⁴⁵¹ ONIC. **Unidad Indígena** Manifiesto: Lanzamiento continental de la campaña de autodescubrimiento. Bogotá, no.92, p. 10, octubre, 1989.

⁴⁵² ONIC. **Unidad Indígena**. Autodescubrimiento: Declaración del quinto centenario. Bogotá, no.95, p.13. Mayo, 1990.

⁴⁵³ Para el antropólogo y filósofo chileno José Bengoa, la historia del movimiento indígena en América latina y su despertar tiene que ver con la fuerza y ruptura del silenciamiento que por un largo tiempo configuraba el colonialismo, gamonalismo e indigenismo, donde la voz del indio solamente aparecía en momentos de violencia, y resistencias que inevitablemente fracasaban o se perdían en el tiempo y el espacio oculto de la relación colonial. No obstante, para Bengoa, este “silencio del indio” fue una forma exitosa de resistir ante la opresión, el racismo y el servilismo. Todo esto tuvo un giro en la segunda mitad del siglo XX, época en el cual se circunscribe esta tesis. BENGEOA, José. **La emergencia indígena en América Latina**. México D.F: Fondo de Cultura. 2000, p. 149-203.

etnicidad, lo que los posicionaba como un importante, novedoso y a su vez complejo sujeto político en la historia reciente de América Latina.

Importante: porque en su accionar los indígenas buscaban no solamente redefinir las formas de articulación con el Estado-nación, sino precisamente los fundamentos del mismo, es decir cuestionar y transformar la noción misma de la nación mestiza, homogénea, liberal y progresista que los mantuvo al margen de la historia, en un pasado lejano y necesariamente en el olvido. Novedosa: ya que las demandas y reivindicaciones de los indígenas aunque responde a un proceso de antecedentes históricos de resistencias y luchas en el pasado siempre eran reactualizadas; sus discursos y prácticas corresponden a formas contemporáneas de entender, definir y expresar la identidad étnica o etnicidad, que a su vez legitiman esas mismas luchas en el presente. Y complejo: en el sentido de que se articula de forma directa o indirecta con las transformaciones políticas, económicas y culturales de los Estados-nación en un periodo de integración o interconexión mundial, definido como la globalización.⁴⁵⁴

Estos cambios en las esferas económicas y políticas tanto en el seno de las comunidades locales como en las sociedades nacionales, se vinculaban con profundos procesos de reformulación y transformaciones de la geopolítica internacional, contextualizado en el fin de la guerra fría.⁴⁵⁵ Con el fin de los regímenes autoritarios, y los impulsos de una apertura económica, los estados latinoamericanos parecen entrar en una

⁴⁵⁴Existen diferentes y diversas definiciones e interpretaciones sobre la globalización, en el sentido, de prever y observar los impactos positivos o negativos en los procesos nacionales y locales (económicos, sociales o políticos). En un sentido más amplio, Agudo y Mato define la globalización como una tendencia histórica de interconexión entre diferentes espacios o lugares en el planeta, que ha tendido a acelerarse por los avances tecnológicos a finales del siglo XX, lo que causaría una mayor *conciencia de globalización*. En este aspecto, los autores se enfocan como los actores individuales y colectivos definen, interactúan y crean sus prácticas sociales dentro de esa conciencia global. Así que más que pensar o definir la globalización como un proceso de homogeneidad, más bien suponen: “diferenciar entre *distintas formas de esa conciencia de globalización, distintas formas de representarse y representar la globalización*, como por ejemplo, aquellas que pueden llamarse “apologéticas” y aquellas otras que pueden denominarse “demonizadoras”, ya que estas distintas formas dan sentido a diferentes prácticas sociales en lo local.” AGUDO, Ximena, MATO, Daniel. Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización: una perspectiva analítica en desarrollo. In AGUDO, Ximena. GARCIA, Illia, y MATO, Daniel (Comp.) **América Latina en tiempos de globalización II. Cultura y transformaciones sociales**. Caracas: CIPOST-UNESCO, 2000, p. 27.

⁴⁵⁵ BENGUA, José. **La emergencia indígena en América Latina**. México D.F: Fondo de Cultura. 2000, p. 22

“doble transición”. Transición configurada desde la llegada de gobiernos civiles o democráticos en el poder estatal y la entrada hacia un nuevo modelo económico de desarrollo basado en el neoliberalismo.⁴⁵⁶

Para muchos analistas la apertura del Estado hacia el mercado, conlleva otro tipo de relación con las comunidades y organizaciones sociales, enmarcadas en: por un lado, lo económico – privatización de servicios públicos, liberación de mercados y obtención de recursos minerales- y por otro lado, en lo político -otras formas de representación y participación política- donde una nueva gobernabilidad basada en la descentralización administrativa, configuran otros modos de articulación entre el Estado y la sociedad civil.⁴⁵⁷

Entonces, la permanente movilización y proliferación de organizaciones indígenas desde los años de 1980 en América Latina, se contextualiza socio históricamente, en los cambios paulatinos que se producen en los estados nacionales latinoamericanos como efecto de un nuevo modelo de desarrollo hacia afuera: el neoliberalismo. La imposición de medidas económicas como la liberalización de los mercados, las grandes inversiones de empresas transnacionales y la necesidad de disponer de materias primas en las llamadas áreas de frontera, o fronteras interiores, conducían la incorporación de los Estados- nacionales hacia una economía cada vez más abierta, “globalizada”. Esto conlleva a nuevas presiones sociales sobre la base de una modernización precaria que aumentaba la pobreza, la desigualdad y la injusticia social.⁴⁵⁸

⁴⁵⁶Para el antropólogo holandés Willem Assies la intersección de una movilización étnica en este contexto se expresa en una doble vía: por un lado, una “política de la identidad” configurada desde la movilización y las demandas de las organizaciones indígenas y una política de reconocimiento establecida desde los nuevos modelos constitucionales. Por otro lado, el encuentro de visiones y políticas que se enmarcan en los cambios estructurales que vivían los países del cono sur y que se denominó como la “doble transición” que fue adquiriendo forma desde el auge de la globalización y las democracias del mercado bajo la idea de lo multicultural ASSIES, Willem. El multiculturalismo latinoamericano al inicio del siglo XXI. In: **Jornadas Pueblos Indígenas de América Latina**. Barcelona: Fundación La Caixa, 2005. p.1-15

⁴⁵⁷MARTÍ I PUIG, Salvador. Emergencia de lo indígena en la arena política: ¿un efecto no deseado de la gobernanza? MARTÍ I PUIG, (Comp.) **Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI**. Barcelona: Fundación CIDOB, 2007, p. 127-148.

⁴⁵⁸ Recordemos que esta “teoría de la modernización” ya provenía desde la década de 1960, concebida desde la política progresista norteamericana, que desencadena las reformas agrarias, el paso de lo rural a lo urbano, y la promulgación de una clase media moderada que conllevaría el inevitable crecimiento económico. Sin embargo, el aumento de la desigualdad y la pobreza como efecto contrario de la llamada modernización, muestra como este modelo de desarrollo fracasó, de la interpretación de esta experiencia surgen los análisis sobre la teoría de la dependencia o el

Recalquemos entonces, que este nuevo modelo económico correspondía también a un giro político hacia la vía democrática o más específicamente, la democracia “participativa”. Es decir una política estatal que buscaba integrar otros sectores sociales y populares, antes marginados de la posibilidad de gobernar o hacer parte de las decisiones del Estado, luego del final de las experiencias autoritarias en la llamada “década perdida”.⁴⁵⁹

Tres perspectivas para entender el despertar indígena latinoamericano.

Algunos autores desde la sociología, la antropología o las ciencias políticas están de acuerdo en que dentro de los nuevos movimientos sociales, al actor étnico fue uno de los principales sujetos políticos en las últimas décadas del siglo XX para Latinoamérica.⁴⁶⁰ Este protagonismo cobró importancia y visibilidad en el marco de los cambios jurídicos y constitucionales en la mayoría de los países del continente a mediados y finales de la década de 1980, esto en el marco de la creación del convenio 169 de la OIT de 1989, que generó la base para el reconocimiento de una serie de derechos étnicos y colectivos por parte de los países latinoamericanos.⁴⁶¹

No obstante, como ya lo hemos comprobado en el capítulo uno y dos, la movilización y organización indígena antecede tales reformas jurídicas. Su emergencia política, más que

colonialismo interno. SKIDMORE, Thomas. SMITH, Peter. **Historia contemporánea de América latina. América Latina en el siglo XX.** México, Editorial Critica-UNAM, 1996. p.18

⁴⁵⁹ Una expresión empleada para designar la crisis económica durante la década de 1980 en América latina, crisis que correspondía con la subida de deudas externas, déficit fiscal e incremento y volatibilidad de la inflación. GROS, Christian. *Identidad o Mestizaje. La nación en juego.* In: **Nación, identidad y violencia: el desafío latinoamericano**, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Universidad de Los Andes, 2010. p. 219-248.

⁴⁶⁰ Aquí destacamos los trabajos de los antropólogos mexicanos Bonfil Batalla y Díaz Polanco, el antropólogo chileno José María Bengoa, los sociólogos Cristhian Gros, (Francia) Ramón Pajuelo y Xavier Albo (Perú y Bolivia) entre otros.

⁴⁶¹ Esta renombramiento del Estado como pluricultural y multiétnico y el ordenamiento jurídico que las promueve inicia en Nicaragua en 1987, Brasil 1988, Colombia, México. 1991. Paraguay 1992. Perú 1993 Bolivia 1994 y Ecuador 1998. Venezuela sería el último país en adherirse en el año 2000. 14 países en el continente siguieron a estas reformas reforzada por la vinculación al convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas en el continente, (Chile y Guatemala, fueron las excepciones) GROS, Christian. *América latina: identidad o mestizaje la nación en juego.* In: **Nación, identidad y violencia: el desafío latinoamericano**, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Universidad de Los Andes, 2010. p. 219-243.

una situación espontanea o coyuntural asociada al avance o desarrollo de una jurisprudencia internacional sobre derechos étnicos y culturales; habría que analizarla y observarla como un proceso histórico que confluye y emerge a nivel nacional e internacional en una coyuntura particular.

Este proceso es a la vez heterogéneo: por la diversidad de organizaciones y movilizaciones étnicas; simultáneo: ya que en la mayoría de países se configura en las últimas tres décadas del siglo XX; y contextual: porque las similitudes o diferencias convergen o divergen dependiendo de los diferentes contextos socio históricos propios de cada país.⁴⁶² Además su análisis puede tener varias perspectivas o enfoques dependiendo de cada una de las disciplinas o maneras de entenderlo.

No obstante, proponemos acercarnos al despertar o emergencia indígena en el continente latinoamericano desde tres diferentes perspectivas: La primera, es una perspectiva que definiremos *desde abajo*, es decir, enfatizada en los antecedentes históricos de los procesos de movilización específicamente indígenas desde la década de 1970. El surgimiento y madures de su organización en los años de 1980, y las demandas, reivindicaciones y reconocimientos jurídicos y constitucionales en la década de 1990 especificadas en los diferentes encuentros interétnicos nacionales e internacionales.

La segunda perspectiva, que podríamos denominar estado céntrica o desde arriba se enfoca en los efectos, impactos, y oportunidades que afronta las organizaciones indígenas frente a las transformaciones económicas y políticas de los Estados-nación latinoamericanos. Las relaciones entre el Estado-nación y las nuevas organizaciones indígenas representantes de un movimiento indígena diverso, operan para algunos autores entre una nueva política indigenista o neo indigenista, de finales del siglo XX. Esta política, podría apreciarse desde los diferentes programas de etnodesarrollo, que comienza a implementarse en el continente

⁴⁶² Martí y Villalba por ejemplo, hace un análisis de los factores políticos que influenciaron las adopciones constitucionales desde el multiculturalismo entre 1988 y 1999, Estos países con una población indígena minoritaria serían: Argentina, Brasil, Paraguay, Colombia y Venezuela, siendo estos dos últimos los que más avanzaron en los reconocimientos de los derechos políticos, culturales y territoriales étnicos. MARTÍ I PUIG, Salvador. VILLALBA, Sara. ¿Pocos pero guerreros? Multiculturalismo constitucional en cinco países con población indígena minoritaria. **Revista Uruguay de Ciencia Política**. Montevideo, Vol. 21 N°2, p. 77-95, 2013.

desde 1980; a su vez que la agudización de las reformas económicas y políticas neoliberales y descentralizadas durante la década posterior.⁴⁶³

La tercera y última perspectiva hace referencia a la relación de los movimientos indígenas con el afuera que impulsa “la cuestión indígena” como un fenómeno transnacional. Para algunos autores esta relación obedece a los efectos de los tiempos de la globalización en sus organizaciones y dirigentes, configurando nuevos discursos, prácticas y alianzas con actores externos: locales, (relaciones interétnicas) nacionales (partidos políticos, entidades académicas) e internacionales (Organizaciones no gubernamentales ONG, instituciones multilaterales, consultores, activistas de derechos humanos, ambientalistas, antiglobalización) Esta mirada, enfatiza la relación paradigmática y contradictoria entre lo global y lo local para las organizaciones y especialmente, las comunidades indígenas que dicen representar.⁴⁶⁴

Dentro de estas tres perspectivas: desde abajo, desde arriba y desde afuera; los movimientos y organizaciones indígenas se enmarcan en una política de la identidad, que configuran otro modelo de inclusión y reconocimiento social. Esta politización de la identidad étnica remite al contacto con nuevas tecnologías y maneras de comunicación con otros actores más allá de los límites de la comunidad. Además, de nuevas formas institucionales concebidas por la relaciones con el aparato estatal, y complementariamente

⁴⁶³ En 1981 se conoce la declaración de San José de Costa Rica, que provenía de organizaciones y militantes indígenas apoyados por la UNESCO y FLACSO, exigiendo el etnodesarrollo como vía alternativa a las políticas de etnocidio implementadas en América Latina. Aquí el concepto y praxis del etnodesarrollo, se basaba en la participación activa de los miembros de las comunidades indígenas en la prestación de servicios, esto conllevaría, por un lado, en un proceso de empoderamiento de estas comunidades y, por otro lado, una oferta de servicios más particularizada en las demandas específicas de los indígenas. Este concepto y práctica justificó la llegada no solo de expertos (antropólogos, economistas, abogados) sino de recursos nacionales e internacionales que llegaban directamente a las comunidades, siendo las ONG y organizaciones indígenas mediadoras. MARTÍ I PUIG, SALVADOR. Emergencia de lo indígena en la arena política: ¿un efecto no deseado de la gobernanza? In: MARTÍ I PUIG, (Comp.) **Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI**. Barcelona: Fundación CIDOB, 2007, p. 127-148.

⁴⁶⁴ BRYSK, Alison. Globalización y pueblos indígenas: el rol de la sociedad civil internacional en el siglo XXI. In: MARTÍ I PUIG, Salvador (Comp) **Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI**. Barcelona: Fundación CIDOB, 2007, p. 17-30.

reconfiguradas en una auto valorización de lo propio, de una “conciencia de sí para sí” como lo destaca Gros.⁴⁶⁵

Aunque para algunos analistas, principalmente desde la sociología, predomina o enfatiza una perspectiva más que otra, observemos que la articulación de las tres, puede delimitar y aproximarnos al caso colombiano y la participación del MIC, específicamente su organización más representativa (la ONIC) en la Asamblea Nacional Constituyente de 1990.

Desde abajo

Después de casi un siglo de silenciamiento de las poblaciones indígenas, nombrados y clasificados como ciudadanos de segunda categoría, campesinos o mestizos aculturados; Además, dirigidos y controlados por políticas de asimilación e integración de las elites gobernantes de turno, o ideologías que ignoraban y rechazaban sus demandas étnicas y los configuraba a una inevitable asimilación e integración nacional para así diluirse en la historia del progreso y la vía al desarrollo, ósea un régimen de representación que ignoro y negó su existencia.⁴⁶⁶ Los indígenas resistentes y sobrevivientes a este régimen de exclusión se levantan, deciden e inician un proceso de movilización social que confluye con una coyuntura

⁴⁶⁵ Esta conciencia del sí, Gros, la observa como el paso o movimiento de una identidad étnica del sí hacia una identidad para el sí. Para él la identidad del sí es algo circunstancial y relacional, interacciona con el otro; en determinados momentos históricos puede ser fuerte o débil, positiva y negativa. Frente a los cambios (modernidad) el movimiento hacia una identidad para el sí, se instrumentaliza para renovarla e inscribirla en el tiempo y espacio. En el adentro y en el afuera de la subjetividad colectiva, allí radicaría el pensar ahora la identidad étnica o indígena como algo bonito, un valor positivo. GROS, Christian. Identidades indígenas identidades nuevas. In: **Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. 2000

⁴⁶⁶ Según Escobar, la idea de regímenes de representación se refiere a las condiciones, históricamente identificadas de producción de la experiencia, y su relación con las prácticas de los actores sociales (individuales/o institucionales) que conlleva efectos en la construcción de la realidad. En relación a estos factores tienen lugar el conflicto y/o resolución de las tensiones propias de los procesos de homogeneización y diferenciación contemporáneos. La idea de regímenes de representación permite hacer comprensibles los distintos estratos de las prácticas y aparatos institucionales (sus cambios, mutaciones, transformaciones y/o ajustes) que han hecho posible la construcción del “discurso del desarrollo” y, consecuentemente, la construcción física y simbólica del “Tercer Mundo”. ESCOBAR, Arturo. **La invención del Tercer Mundo Construcción y deconstrucción del desarrollo**. Bogotá: Editorial norma, 1998. p. 28-32.

especial de modificaciones y cambios en los órdenes tradicionales de subalternización o dominación.⁴⁶⁷

En este sentido, la lucha indígena se enmarca ante todo en la lucha por la sobrevivencia (física, social y cultural) y la capacidad de salir a la luz, aparecer, darse a conocer. Así, las sociedades indígenas comenzaron a emerger y visibilizarse cada vez con mayor frecuencia, encontrándose más próximos a la sociedad nacional. Esto, porque cambiaban el ámbito rural (donde los habían encasillado o encerrado el antiguo régimen de representación) por lo urbano.⁴⁶⁸ Esto se puede apreciar desde finales de la década de 1960, como un proceso lento pero constante; y como reacción a las políticas de modernización rural en el continente y la paulatina urbanización e industrialización de los países latinoamericanos.⁴⁶⁹ Las primeras migraciones de lo rural a lo urbano sorprendieron a

⁴⁶⁷ Como lo observamos en la primera parte de la tesis, estos antecedentes obedecen a una ruptura con las instituciones de dominación y control como la iglesia católica, los partidos políticos, los sindicatos obreros y campesinos, que ejercían de tutores paternalistas nombrándolos y clasificándolos como mestizos aculturados, campesinos, proletarios u obreros. En este sentido uno de los primeros actos de ruptura con este viejo orden impuesto fue evidentemente de autonombrarse genéricamente como “originario”, “pueblos” “nacionalidades” “abya yala” con la intención de invocarse a sí mismos y sus ancestros (memoria) para reconfigurar y valorizar su propio poder colectivo. En esa medida, entendemos porque una de sus luchas y demandas ha sido la recuperación de sus lenguas originarias como acto de autodeterminación. DÁVALOS, Pablo. Movimientos Indígenas en América Latina: el derecho a la palabra. In: DAVALOS, Pablo (Comp.) **Pueblos Indígenas, Estado y Democracia**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 16-33.

⁴⁶⁸ Existen varios ejemplos, me remito aquí al caso del resurgimiento del Movimiento indígena Aymara en la ciudad de la Paz- Pero esta reacomodación de las fronteras también puede apreciarse en el transito del campo a lo urbano de parte de los indígenas campesinos que asentados en la marginalidad de la ciudad configuran un nuevo lugar de identidad étnica alrededor de las memorias y prácticas de la comunidad tradicional, por ejemplo, el caso de los Aymara en el Alto de la Paz, Bolivia. PAJUELO, Ramón. Identidades en Movimiento. Tiempos de globalización, procesos sociopolíticos y movimiento indígena en los países centro andinos. Caracas: **Colección Monografías, N° 3. Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales**, CIPOST, FACES, Universidad Central de Venezuela. 2004, p. 23-24.

⁴⁶⁹ Podríamos sugerir que durante las décadas de 1970 y 1980 los estudios desde las ciencias sociales, sobretudo en el área andina se enfocaron específicamente en la comunidad, indígena o campesina y el mantenimiento de sus formas de organización social, política y económica ante un nuevo proyecto de desarrollo capitalista en lo agro. En este sentido el debate se polariza en quienes piensan que la comunidad se mantendría al margen del desarrollo capitalista o para quienes está se disolvía en otra era del capital. Esta visión dualista y economicista fue confrontada con la posterior organización y politicidad que adquiere la identidad étnica. Aunque, la comunidad se establece como base, donde se recrea y funda una territorialidad étnica, provista de elementos ancestrales, complementariedad y solidaridad económica, es decir, comunidad más territorio igual identidad. su significado político no necesariamente se reduce a local y más bien se articula a un ámbito nacional y transnacional. Con la intensificación de la migración y éxodo de las comunidades indígenas (intensificada en los 90) podría decirse que esta visión estática y reificadora de la comunidad se pone en cuestión, así la mirada de

muchos analistas y dirigentes políticos ya que se rompían los intensos procesos de invisibilización indígena a la vez que se desmitificaba la idea que asimilaba a todos los indígenas como campesinos.⁴⁷⁰

Pero, esta migración no se refiere a la movilidad solamente física, y tampoco se dirige en un solo sentido (campo-ciudad) sino, por el contrario se desenvuelve en una doble dirección. Es decir, no solamente se trata de los indios que se van o salen de sus comunidades, sino los nuevos actores, ideas, perspectivas y posicionamientos que llegan a sus territorios de origen. Esta circularidad de ideas podemos entenderla como una nueva entrada hacia una modernidad encauzada en un flujo continuo de movimientos, avance y traspaso de fronteras, no solamente espaciales o geográficas, sino también socioculturales.⁴⁷¹

Estos cambios y transformaciones del mundo rural (reformas agrarias) pusieron en crisis regímenes de dominación económica: como la hacienda y las condiciones de servidumbre y subordinación que sostenía.⁴⁷² Es importante destacar, la intromisión en las comunidades de nuevos actores e instituciones (como misioneros católicos o evangélicos,

los analistas sociales se orientó hacia otros procesos organizativos de reivindicación étnica más allá de la comunidad. CARRASCO Jesús. TORRES, Alicia. Introducción. In: **Al filo de la identidad La migración indígena en América Latina**. Quito: FLACSO, 2008, p. 9-21.

⁴⁷⁰ Lo que define Albó, como la mimetización de lo indígena en la categoría socioeconómica de campesino, sobre todo en los países y regiones andinas, reduciendo el mundo indígena a lo rural y al paradigma de clase que los definía como campesinos explotados y oprimidos. ALBÓ, Xavier. Hacia el poder indígena en Ecuador, Perú y Bolivia. In: **BETANCUR, Ana (Comp.) Movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos de integración**. Copenhague: Editorial IWGIA, 2011, p. 133-166.

⁴⁷¹ La categoría de frontera es útil para entender los reacomodamientos políticos y económicas latinoamericanos. El periodo de desarrollismo latinoamericano como lo define el antropólogo e historiador mexicano Miguel Bartolomé se basó en la búsqueda de nuevas materias primas, generando una expansión hacia “fronteras interiores”, es decir zonas que representaban una potencialidad de recursos naturales que no habían sido incorporadas del todo a la conformación centralista de la nación. Así los imaginarios del “gran vacío amazónico” peruano o el área marginal/fronteriza venezolano, o la “frontera interna” para el caso brasileiro, comenzaron a derrumbarse por el auge de una nueva colonización: expresada en la llegada de campesinos, ganaderos, empresas madereras y demás frentes extractivistas. Para el autor como respuesta a esa avanzada expansionista del desarrollismo surgieron las primeras movilizaciones y organizaciones indígenas. BARTOLOMÉ, Miguel. **Movimientos Indios en América Latina: Los nuevos procesos de construcción nacionalitaria**. En Serie Antropológica. Brasilia. 2002. p. 24-35.

⁴⁷² Aunque como lo señalamos en el primer capítulo en caso de Colombia, la instalación de la modernidad y su lógica de modernización fue un proceso inacabado y hasta contradictorio, en la medida que terminó afectando las comunidades indígenas y sus bases comunitarias. Pero por otro lado alentó procesos de resistencia y cambio social, lo cual se comprobaría en el surgimiento del movimiento indígena caucano. Ver capítulo dos.

militantes políticos, funcionarios públicos, antropólogos) con nuevos posicionamientos críticos (así lo observamos en el capítulo anterior con los líderes indígenas caucanos); y la influencia de la educación escolar liderada por pastorales religiosas (católicas o protestantes) que se internaban en el mundo comunitario indígena y alfabetizaban jóvenes indígenas.

Posteriormente, esta juventud indígena algunas veces, salía de las fronteras de su mundo comunitario para después regresar, levantarse y rebelarse contra sus mismos tutores para denunciar y exigir justicia e inclusión social. Dinámica que produjo una autovalorización y recreación propia del ser indígena.⁴⁷³ Este fraccionamiento de las fronteras comunitarias, culturales y políticas, también converge en un periodo de cuestionamientos al Estado y a las políticas indigenistas proveniente sobre todo desde la antropología crítica en la década de 1970.⁴⁷⁴

En su obra *Utopía y Revolución, El pensamiento político contemporáneo de los indios de América latina*, el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla realizó el primer intento de sistematizar en 1981 las primeras demandas y reivindicaciones de las organizaciones indígenas que emergían por todo el continente latinoamericano, criticando el paternalismo de las políticas indigenistas estatales y recopilando documentos y testimonios de los representantes y organizaciones indígenas, que empezaban a surgir 10 años atrás.⁴⁷⁵ El autor, pone de manifiesto la configuración de un pensamiento indio propio; que se basa primero en la oposición a la “civilización occidental” no indígena, enmarcándose en un movimiento pan indígena, es decir un discurso común unificado y expresado en la indianidad o *indianismo*. Este discurso se enraíza en la voz del propio “indio” y principalmente se trata de una crítica y oposición frente a la experiencia histórica colonial, marcada por el racismo, discriminación, represión, dominación, y exclusión:

La base evidente de esta identificación pan-india es precisamente el reconocimiento de su condición común de colonizados que comparten por

⁴⁷³ Esta conciencia de Sí, o auto identificación de la identidad étnica, lo que Bartolomé trabaja como un proceso de *étnogenesis*, retomado por Navarrete y puesto a crítica en la primera parte, es bastante problemático porque tiende hacia cierta naturalización o esencialismo de la construcción de la etnicidad, lo configuramos desde este trabajo más como un proceso de memoria y ancestralidad. O sea la recuperación de la historia, las luchas y la cultura, como lo observamos en la primera parte de la tesis.

⁴⁷⁴ LANDA, Ladislao. Pensamientos indígenas en nuestra América. In: **Crítica y teoría del pensamiento social latinoamericano**. Buenos Aires: CLACSO, 2006. p. 58-60.

⁴⁷⁵ BONFIL BATALLA, Guillermo. **Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina**. México: Editorial Nueva Imagen, 1988.

encima de sus diferencias y particularidades étnicas. Ser maya, o aymara, o mapuche, tiene significados concretos diferentes, porque implica participar de comunidades distintas, con lengua, cosmovisión, historia y prácticas sociales diversas; pero ser maya, aymara y mapuche significa también compartir plenamente una condición común: la de indios, es decir colonizados. Este es el fundamento del proyecto histórico de la indianidad, que dialécticamente se cumplirá con la desaparición del indio. La desaparición del indio en tanto colonizado será el resultado de la supresión de la situación colonial, pero no implica la desaparición de las etnias; por el contrario la muerte del indio como categoría colonial es condición para el surgimiento de todas y cada una de las etnias sometidas. Es claro pues, el contenido descolonizador de la lucha pan-india, que significa tomar conciencia de la situación colonial y poner en primer plano la contradicción colonizado-colonizador.⁴⁷⁶

La característica principal de este indianismo es que cuestiona la “civilización occidental” en donde se incluye las políticas indigenistas latinoamericanas, y su proyecto asimilacionista e integracionista. Esta nueva perspectiva se expone en los encuentros en la isla de Barbados en 1971 y 1977, donde antropólogos y misioneros denunciaron el etnocidio que ha recaído en los indígenas desde la participación activa de la misma antropología y la iglesia católica. Esta diatriba coloca al indianismo emergente en contra del colonialismo (en el cual se incluye el indigenismo) y la necesidad de escuchar la voz de los propios indios; para lo cual, en el segundo encuentro, se invita a los representantes y dirigentes indígenas, para que ellos mismos sean quienes hablen y denuncien.⁴⁷⁷

Esta voz que para Bonfil Batalla, configura un movimiento unificado *panindígena* tiene un doble sentido de enunciación: por un lado, parte de la conciencia compartida del indio colonizado, y al mismo tiempo, la negación de ese indio como algo genérico.⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ BONFIL BATALLA, op.cit., p. 21, nota 471.

⁴⁷⁷ Señalemos que el primer encuentro de Barbados en 1971, reunió una serie de antropólogos, misioneros y activistas latinoamericanos que criticaban las políticas indigenistas y etnocidio que efectuaron. Para el segundo encuentro en 1977, se amplió y se dirigió la palabra, hacia diferentes líderes y voceros indígenas de diferentes organizaciones, latinoamericanas. Un tercer encuentro se realizó en 1993. Donde no hubo representación indígena. LANDA, Ladislao. *Pensamientos indígenas en nuestra América*. In: **Crítica y teoría del pensamiento social latinoamericano**. Buenos Aires: CLACSO, 2006. p. 58-60

⁴⁷⁸ Bonfil Batalla destaca algunos enunciados comunes, que caracteriza el discurso pan indígena o indianismo: 1. Pasado histórico milenario. 2. El indio como dueño de estas tierras. 3. Comunitarismo. 4. Rechazo al mestizaje. 5. Referencia contractiva o alteridad política, es decir entre lo que indígena y lo que no es. 6. redención indígena positivista. Recuperación de la existencia del indio, creando una comunidad imaginada. Redención desde la diferencia. 7. La ecología del buen salvaje en asocio con un discurso ambientalista. BONFIL BATALLA, Guillermo. **Utopía y revolución: el pensamiento**

Entonces el indianismo sería el intento de recuperar un estigma y transformarlo en adjetivación positiva: Una especie de auto valorización instrumentada.

El indio genérico que se opone y enfrenta al capitalismo, imperialismo y colonialismo, es a su vez heterogéneo y diferente con sus propias demandas y reivindicaciones.⁴⁷⁹ Esta dialéctica, es el enclave de lo que podríamos definir como un movimiento indígena latinoamericano con sus diversas expresiones, demandas, reivindicaciones y formas de organización. No obstante, estas demandas se reconfiguraron alrededor de la conceptualizaciones sobre la autonomía y la libre determinación, ósea el reconocimiento de unidades políticas autónomas (territorio) con derecho a organizarse a sí mismas (autogobierno), siguiendo sus usos y costumbres (cultura).⁴⁸⁰

Aunque estos conceptos ya lo hemos analizado en la primera parte de la tesis, es bueno indicar que la movilización y organización indígena contemporánea se resumiría en la idea de asumir una identidad diferenciada y a la vez “pan-indígena” lo que permitiría plantear el derecho a la autonomía y su libre determinación. Ahora, lo que se observaría y analizaría son los diversos contextos socio históricos en donde se moldearía esta idea; y las negociaciones, contradicciones, y tensiones con el Estado-nación al que se le demandaría o solicitaría tal reconocimiento.

Siguiendo la línea de Bonfil Batalla, Bengoa señala que desde la década de 1980 con la madurez y consolidación de las organizaciones indígenas, este discurso pan indígena se tornó como un instrumento para cuestionar el proyecto homogéneo de la nación de la élite criolla. Proyecto que subsistió en la gran mayoría de constituciones latinoamericanas durante casi todo el siglo XX. El discurso pan indígena presenta una crítica a la idea de nación

político contemporáneo de los indios en América Latina. México: Editorial Nueva Imagen, 1988. P. 11-52.

⁴⁷⁹ En un primer análisis podemos mencionar como este discurso unificado desde el indio genérico colonizado, se va transformando o alineando hacia un discurso más particularista, es decir, donde la referencia va ser la etnia o “pueblo indígena” como algo diverso que regresa en el marco de la crítica al indio que desaparece, la problemática es si este camino fue configurándose desde las organizaciones e indígenas en el proceso de resistencia global y local o más bien obedece a una necesidad de inserción en el nuevo proyecto multicultural neoliberal, este punto clave lo retomaremos en el siguiente capítulo. al analizar la ciudadanía multicultural.

⁴⁸⁰ El concepto de autonomía también lo trabajamos en la segunda parte del capítulo 2.

homogénea amparada en su carácter mestizo, que negaba, despreciaba y anulaba sus raíces indígenas.⁴⁸¹

Para Bengoa, hay un proceso de “toma de conciencia étnica” que define como la “la autopercepción de un grupo humano de poseer diferencias culturales profundas con el resto de la población y postular colectivamente su derecho a mantener esas diferencias, esto es a no asimilarse culturalmente”⁴⁸² esa toma de conciencia de Si o para si como lo retoma Gros, parece definirse desde el concepto de *étnogenesis* (concepto que lo hemos trabajado en la primera parte de la tesis) y que nos parece problemático con una carga “esencializada” porque parece oscurecer los aspectos históricos y políticos como las alianzas y contradicciones propias de la lucha y resistencia indígena en la defensa de sus territorios para poder sobrevivir.⁴⁸³

Según el filósofo y antropólogo chileno José Bengoa en los años de 1990, este nuevo interés hacia los pueblos indígenas y “la cuestión indígena” emerge en el marco de las movilizaciones sociales y la visibilidad de sus demandas no solo en Latinoamérica sino en el mundo; asociado a las luchas por el cumplimiento de los derecho humanos, ambientales y culturales dentro del cual se incluirá los derechos a las minorías étnicas.⁴⁸⁴ Las formas organizativas (ya desde 1980) lideradas por la nueva vanguardia de dirigentes indígenas, que

⁴⁸¹ Para Bengoa existen cuatro periodos en la trayectoria de la emergencia indígena: El primero lo ubica en los años de 1980 con la aparición de las primeras organizaciones indígenas relacionado con proyectos de educación popular exitosos de carácter bilingüe, sobretodos en las regiones andinas. Estos fueron apoyados por organizaciones no gubernamentales ONG, y la Iglesia católica desde la vertiente de la Teología de la liberación. El segundo periodo se refiere a las celebraciones de los 500 años del descubrimiento de América, entre los años de 1980 y 1992. Estas conmemoraciones permitieron un ambiente crítico, de cuestionamiento y valorización de lo étnico como enclave político e identitaria para la mayoría de organizaciones en el continente. Un tercer momento seria el fortalecimiento y protagonismo del movimiento indígena en los años de 1990, expresado en los levantamientos y movilizaciones en Ecuador (1992) y Chiapas (1994). Y por último una cuarta etapa se observaría la institucionalización del movimiento marcado por la participación política y la intervención en las reformas constitucionales. BENGGOA, José. **La emergencia indígena en América Latina**. México D.F: Fondo de Cultura. 2000, p. 111

⁴⁸² BENGGOA, op.cit., p 28, nota 477.

⁴⁸³ Proponíamos en la primera parte de la tesis, más bien el concepto de ancestralidad, que se rescata inclusive de las mismas demandas y documentos de las organizaciones indígenas y que a través de la memoria, la ritualidad y el discurso indígena enfatiza su carácter eficazmente performativo.

⁴⁸⁴ Esta movilización puede rastrearse desde representantes indígenas de Canadá y Norteamérica, diferentes encuentros internacionales hasta la convención en 1992 en Rio de Janeiro, en el marco del primer foro social mundial.

moldearon el discurso acerca de un sujeto político que encarnaba la respuesta hacia la investida de un nuevo modelo de progreso.⁴⁸⁵

Para Bengoa, la visibilidad que adquirió el movimiento zapatista chiapaneco en México y el movimiento indígena andino (ecuatoriano o boliviano) fue expresión de una nueva forma de reconstrucción política de las demandas indígenas, que reprodujo el discurso “pan indigenista” el cual agrupó conceptos y representaciones basados en una identidad étnica diferenciada y positiva en el contexto nacional y transnacional.⁴⁸⁶

Esto es evidente en el marco de la conmemoración del quinto centenario del descubrimiento de América por parte de los estados latinoamericanos. Las organizaciones indígenas y líderes ante el llamado de conmemoración del encuentro de dos mundos, reaccionaron críticamente con la campaña de 500 años de resistencia, posibilitando una serie de reuniones en escenarios internacionales donde la circulación de ideas y experiencias de organización acercaría a los líderes indígenas.⁴⁸⁷ Así, para destacar tenemos la entrega del premio nobel de paz a la indígena guatemalteca Rigoberta Menchú en 1992. Y posteriormente en 1993, las Naciones Unidas promulgan “el Año Internacional de los Pueblos Autóctonos”, esto amplió y consolidó una jurisprudencia internacional a favor de los derechos étnicos.⁴⁸⁸

⁴⁸⁵ Recordemos que el levantamiento indígena en Ecuador supuso una confrontación sobre la dolarización y medidas económicas neoliberales, así mismo el levantamiento en Chiapas fue a la vez que el Estado mexicano firmaba el tratado de libre comercio con Norteamérica. En Bolivia ocurría lo mismo cuando se presiona a las comunidades cocaleras desde el estado y las políticas antidrogas de Estados Unidos. DÁVALOS, Pablo. Movimientos Indígenas en América Latina: el derecho a la palabra. In: DÁVALOS, Pablo (Comp.) **Pueblos Indígenas, Estado y Democracia**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 16-33.

⁴⁸⁶ En el anterior marco uno de los más importantes ímpetus para la internacionalización del movimiento indígena es el esfuerzo por dar una respuesta al quinientos aniversario del “descubrimiento” de América. Los eventos que se desarrollan en cada uno de estos países, precedidos por encuentros internacionales como los del Ecuador y Colombia en 1987, Brasil en 1990 y Guatemala en 1991, contribuyen al fortalecimiento de los lazos internacionales de las acciones indígenas. Una muestra de su accionar cada vez más global es el acto de fundación de la ONIC en 1982 al cual asisten cerca de 200 delegaciones con representantes indígenas provenientes de Brasil, México, Perú, Guatemala, Ecuador, Costa Rica y Panamá, como señalamos en el capítulo anterior.

⁴⁸⁷ Ya señalamos como esta movilización o campaña se expresa y comunica reiterativamente en el periódico de la ONIC. ONIC. Autodescubrimiento: Declaración del quinto centenario. **Unidad Indígena**. Bogotá, no.95, p.13. Mayo, 1990.

⁴⁸⁸ la declaración de la Organización de las Naciones Unidas como la década de los pueblos indígenas en 1993 y 1994, viene precedida de varias conferencias internacionales de ONG en contra de la discriminación de los indios. Por ejemplo, en 1982, las Naciones Unidas establece el Grupo de Trabajo sobre los Pueblos Indígenas que se convierte en un foro sobre sus problemas. Son parte de

Esta emergencia o resurgimiento de las identidades indígenas y el aumento de la movilización o visibilidad política de sus organizaciones, obedeció a una estrategia de estos nuevos intelectuales indígenas configurando un discurso que viaja al pasado y se reactualiza en el presente. La tradición se “re-significa” o “re-inventa” para afrontar los cambios económicos y sociales que conlleva la sociedad global.⁴⁸⁹

Aunque el trabajo de Bengoa, al igual que Bonfil Batalla en su momento, intenta presentar una perspectiva general sobre este despertar indígena en el continente, destacando ciertas características comunes entre los discursos y prácticas de las diferentes organizaciones y sus voceros indígenas, delineando un discurso homogéneo y unificado, no es claro en realidad si este discurso configura una ideología o pensamiento “amerindio” único indígena en el continente.⁴⁹⁰

Es importante detenerse y observar la especificidad contextual geográfica, política y socio histórica latinoamericana para observar diferencias y similitudes en cada uno de los proyectos y reivindicaciones del denominado despertar indígena.⁴⁹¹ Ya sea, por la presencia mayoritaria de poblaciones indígenas como es el caso de Bolivia, Ecuador, Guatemala,

este proceso de internacionalización la Convención 169 del año 1989 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) “concerniente a los pueblos indígenas y tribales de los países independientes” y la declaración sobre los Derechos de los Pueblos Autóctonos por parte de las Naciones Unidas.

⁴⁸⁹ BENGOA, José. **La emergencia indígena en América Latina**. México D.F: Fondo de Cultura. 2000, p. 128.

⁴⁹⁰ Bengoa menciona algunas características comunes: 1. El reconocimiento cultural y político acerca de la diversidad. 2. Una identidad cultural reinventada. 3. Etnoecologismo o eco etnicidad. 4. Discurso culturalista pan indigenista. 5 Demanda por la Autonomía y el derecho a una doble ciudadanía. BENGOA, op.cit., p. 126-148, nota 478.

⁴⁹¹ Así lo expone Bonfil Batalla desde diferentes documentos y testimonios de experiencias organizativas indígenas desde la región andina y selvática sudamericana (Colombia, Bolivia, Ecuador y Perú) Cono sur (Argentina, Chile y Paraguay) México y Centroamérica. Sin embargo lo hace como ejercicio descriptivo y no analítico. BONFIL BATALLA, Guillermo. **Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina**. México: Editorial Nueva Imagen, 1988. p. 188-410.

México o Perú;⁴⁹² o su carácter minoritario pero protagónico, en países como Colombia, Brasil o Venezuela.⁴⁹³

Aunque son pocos los estudios comparativos que podrían indicarnos algunas dinámicas convergentes y divergentes en el desarrollo de la movilización indígena latinoamericana, destacamos y dialogamos con los trabajos de los sociólogos Ramón Pajuelo, Xavier Albó y Cristhian Gros.⁴⁹⁴

El sociólogo peruano Ramón Pajuelo enfoca su atención en la región centro andina amazónica (Bolivia, Ecuador y Perú) en donde se pueden rastrear las primeras organizaciones indígenas en el continente, y se apreciaría con más claridad la reemergencia de lo étnico, inaugurando un nuevo ciclo histórico.⁴⁹⁵ Esta región, según el autor, es el epicentro de las

⁴⁹² El caso peruano parece excepcional, aunque existe una población indígena alta, allí no se puede visualizar un movimiento indígena de carácter nacional: las organizaciones indígenas tardaron mucho tiempo en formarse en relación a su vecinos andinos, uno de las razones puede ser la acción política de sendero luminoso y el desarraigo de gran parte de la población indígena peruana Sin embargo existen la asociación Interétnica de la selva peruana (AIDSESP) y la confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP). PAJUELO, Ramón. Movimientos indígenas y procesos políticos nacionales. **Reinventando comunidades imaginadas: Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centro andinos.** Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Instituto de Estudios Peruanos IEP, 2007, p. 23.

⁴⁹³ Aunque existen algunos temas comunes como: los proceso de surgimiento de los movimientos indígenas, sus formas de organización, sus liderazgos, sus luchas y movilizaciones, los conflictos con los estados, sus avances en participación política electoral- y no electoral. Y la difusión del discurso pan-indígena. El carácter protagónico y los logros de cada organización indígena, depende sobre todo de los logros político-territoriales, estos correspondiendo a las situaciones particulares de los países citados.

⁴⁹⁴ Se pueden rastrear gran cantidad de trabajos de estudios de caso localizados sobre el movimiento indígena latinoamericano, desde sobre todo desde la sociología y la antropología, y en menor medida la historia, las ciencias políticas o más recientes los estudios culturales, aun se adolece de estudios comparativos históricos con perspectivas transnacionales, y transdisciplinarios. Es una pena porque precisamente es una característica del movimiento sobrepasar las fronteras nacionales, inclusive desafiando contenidos académicos unidireccionales. Aunque esta tesis se enfoca en el caso colombiano, intentamos configurar una mirada más regional y general sobre una metodología que podríamos indicar etnohistórica.

⁴⁹⁵ Aquí podemos mencionar el MITKA Movimiento Indígena Tupac katary de base étnica Aymara en Bolivia que surge a finales de la década de 1960 y que toma su nombre de Tupac katary quien lidero las primeras rebeliones en contra de los conquistadores en el siglo XVIII. A principios de la década de 1970 también surge el Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC en Colombia y el movimiento quichua ecuatoriano Ecuarunari que significa “el despertar de los indios runas del Ecuador”. Podemos advertir también algunas experiencias en la amazonia peruana y ecuatoriana, donde se destaca la federación Shuar principalmente. Y encuentros de comunidades en el cono sur (Paraguay, Argentina, Chile) donde comienza a tener relevancia las etnias Mapuche y Guaraní. Como lo sintetiza Bonfil Batalla en 1981 estas organizaciones comienzan a reivindicar sus demandas desde el carácter étnico, marcando un distanciamiento con las organizaciones sindicales y campesinas

movilizaciones y organizaciones indígenas desde las décadas de los setenta. Y responden a las nuevas dinámicas tanto políticas como económicas que reacomodaron y presionaron las fronteras internas de los países en cuestión.⁴⁹⁶

Las trayectorias políticas de los movimientos indígenas andino-amazónicos también corresponden a los procesos de transformación sociopolíticos de los Estados nacionales y sus formas de inclusión en las nuevas economías neoliberales y globalizantes de fin el del siglo XX. En este sentido, destaca el concepto de fronteras étnicas, para referirse a la capacidad del movimiento indígena para insertarse en la dinámica de los cambios económicos y sociales modernos y desde allí hacer posible la conformación de una identidad étnica en continua reinvencción, estableciendo límites: “Las representaciones étnicas actúan de forma performativa, otorgando significado a las identidades y diferencias y delimitando simbólicamente las fronteras socioculturales.”⁴⁹⁷

Para Pajuelo, es en el área de la amazonia donde las organizaciones y líderes indígenas configuraron un régimen de auto representación como respuesta a los impulsos de un Estado mercantilista, que conllevaba la penetración de empresas madereras y petroleras, además de colonos o iglesias protestantes en sus territorios tradicionales, heredados de las practicas coloniales. Este proceso de cambios en la disposición de las fronteras y la llegada de nuevos actores posibilitó la necesidad de una revitalización y politización de la identidad étnica como protección y resistencia frente a los actores externos.⁴⁹⁸ Esta situación, también podría

quienes los enmarcaban desde la categoría de clase como campesinos. BONFIL BATALLA, Guillermo. **Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina**. México: Editorial Nueva Imagen, 1988.

⁴⁹⁶ El autor hace un recuento de la reemergencia indígena desde los setenta frente a las reformas agrarias, la implementación de las políticas neoliberales a mediados de los ochenta que conlleva a sucesivos levantamientos, marchas, protestas que configuraron un encuentro entre organizaciones indígenas asentadas en las áreas andinas con la movilización y levantamientos provenientes de la amazonia. Esto sería el caso boliviano o ecuatoriano y también podría verse en Perú aunque allí no se lograría un movimiento de carácter nacional. PAJUELO, Ramón. **Movimientos indígenas y procesos políticos nacionales. Reinventando comunidades imaginadas: Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centro andinos**. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Instituto de Estudios Peruanos IEP, 2007, p 32

⁴⁹⁷ **Reinventando comunidades imaginadas: Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centro andinos**. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Instituto de Estudios Peruanos IEP, 2007, p 35

⁴⁹⁸ El autor expone el caso de los Shuar, en la amazonia ecuatoriana donde fueron los primeros en establecer un proyecto político basado en una educación bilingüe y apoyados por los salesianos como resistencia a la intervención de empresas petroleras en su territorio. PAJUELO, Ramón. **Movimientos indígenas y procesos políticos nacionales**. PAJUELO, op.cit., p 37, nota, 493.

observarse en la región andina, aunque los cambios aquí se originarían desde las reformas agrarias y los nuevos programas sobre etnodesarrollo; dirigida o direccionada más desde una intelectualidad indígena que cuestiona las antiguas formas de representación, articulación o afiliación política y económica.⁴⁹⁹

Para la década de 1980, según Pajuelo, ya se habían formado las primeras organizaciones específicamente indígenas en el área andina-amazónica.⁵⁰⁰ Estas formas de organización configuraron una especie de comunidad imaginada, siguiendo la metáfora del historiador Benedict Anderson, para recuperar o revitalizar las tradiciones prehispánicas, contrariando su desaparición o inevitable integración a la nación mestiza.⁵⁰¹ Podría existir cierta continuidad entre la resistencia étnica del pasado y la proliferación de organizaciones y movimientos. Sin embargo, es importante entender que las luchas de finales del siglo XX tienen que ver con procesos contemporáneos recientes de reinvenición de identidades y culturas, lo que desde las ciencias sociales se define como: políticas de identidad.⁵⁰²

⁴⁹⁹ El caso de Ecuador sería ejemplificador: ante la crisis del sistema hacendatario y el correspondiente gamonalismo por la reforma agraria en los setenta, y los posteriores programas de desarrollo estatales (ochenta) surgieron organizaciones indígenas (CONAIE) que aunque con vínculos históricos con otras organizaciones como sindicatos campesinos, iglesias o partidos políticos, configuraron, replantearon y redefinieron simbólicamente fronteras étnicas (Pueblos y nacionalidades) a partir del auto reconocimiento basado en un orgullo étnico; lo cual se expandió al encontrarse con la movilización que provenía ya desde las tierras bajas, ósea la amazonia ecuatoriana. PAJUELO, op.cit., p.85, nota 493.

⁵⁰⁰ Pajuelo referencia diferentes organizaciones indígenas que surgen en esta época, por ejemplo: La confederación indígena del oriente boliviano, (CIDOB) surgida en 1982, que ha intentado vincular a grupos indígenas de tierras bajas, es decir la amazonia boliviana. En Colombia, la mayoría de las comunidades indígenas están asociadas a la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) formada en 1982. la confederación de nacionalidades indígenas del Ecuador (CONAIE), creada en 1986. En Venezuela el Consejo indio de Venezuela (CONIVE) construido en 1989. En el Perú amazónico existen la asociación Interétnica de la selva peruana (AIDASEP) y la confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP). PAJUELO, op.ci., p. 24-34, nota 493.

⁵⁰¹ PAJUELO, op.cit., p. 24-34, nota 493.

⁵⁰² Esta política de la identidad, según Pajuelo, transforma las condiciones de representación simbólica de los estados nacionales, y conlleva representaciones alternativas sobre la nación. Incorporando nuevos códigos de identificación colectiva. Por otro lado, reconstruye etnicidades reinventando sus pertenencias nacionales y demandando su derecho al reconocimiento y la participación política. La representación propia de la nación desde las organizaciones indígenas es negociada y formulada simbólica y discursivamente, como parte de la trayectoria política en cada uno de los países, (Bolivia, y Ecuador principalmente) Esta política de la identidad, que también tiene que ver con factores externos (globalización y neoliberalismo) configura los movimientos indígenas como actores políticos reconocidos. **Reinventando comunidades imaginadas: Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centro andinos.** Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Instituto de Estudios Peruanos IEP, 2007, p 112

Ahora bien, el sociólogo peruano aclara que esta movilización o surgimiento del actor étnico posee una identidad étnica y nacional, ósea no se basa en demandas de carácter separatista del Estado nación y los conceptos y planteamientos surgidos, como por ejemplo “pueblos” o “nacionalidades” (Ecuador) en realidad buscan modificar las formas de representación y reconocimientos de lo étnico hacia una definición alternativa de la nación moderna: lo plurinacional.⁵⁰³ Entonces, la movilización étnica, tomando sobretodo el caso ecuatoriano obedecería a una especie de redes comunitarias alrededor de proyectos culturales, educativos y económicos propios.⁵⁰⁴

Xavier Albo, también observa la movilización y organización indígena en Bolivia, Ecuador y Perú como un proceso histórico configurado en un espacio geográfico, cultural y político nombrado como los andes y construido, representado o imaginado desde diferentes etapas o momentos históricos.⁵⁰⁵ Este proceso histórico es trenzado en la contemporaneidad

⁵⁰³ Para Pajuelo este concepto desde el movimiento indígena tiene su origen en Ecuador, aunque posteriormente adquiere forma en las reivindicaciones de los movimientos indígenas en Bolivia, sobre todo a principios del siglo XXI. PAJUELO, op.cit., p. 114, nota 498.

⁵⁰⁴ Pajuelo señala el ejemplo de la ciudad indígena de Otavalo en Ecuador, donde renace y se revitaliza una identidad quechua desde la década de 1970; otro ejemplo a destacar sería en Bolivia, y la recuperación de una identidad Aymara en el Alto, La Paz, Bolivia. PAJUELO, op.cit., p.125, nota 498.

⁵⁰⁵ Albo destaca sucesivos periodos históricos en la movilización étnica en el área andina: El primero se inscribe desde la misma formación del Tawantisuyu o los cuatro suyus, que se configuro a partir de identidades diversas aglutinadas en una primera estructura estatal que se expandía como el imperio incaico. Con la llegada de los conquistadores españoles y frente al régimen colonial se destacan las rebeliones dirigidas por Tupaj Amaru, (Perú) Y Tupaj Katari (Bolivia) entre 1780 y 1782 que se planta en la memoria colectiva de la población andina. El segundo momento sería el periodo de La república, (siglo XIX) y la conformación de los nuevos estados-nación, enmarcados en la expansión del liberalismo basado en la propiedad privada y en el racismo proveniente de las teorías de darwinismo social. Este periodo se atacó fuertemente los *ayllus* como formas de organización colectiva, y se enmarca en la derrota y masacre de los guaraníes del Chaco en 1892 por parte del ejército boliviano. El siguiente periodo Albo lo encuadra desde la Revolución mexicana y rusa a principio del siglo XX y los efectos en el Movimiento Nacional Revolucionario (1952) en Bolivia. En este periodo se redujo lo indígena a lo campesino. Diluyendo lo étnico en una uniformización de las luchas de clase. Esta visión se fue ampliando y configurando en la implementación de las reformas agrarias: en Perú (1969) y en Ecuador (1964 y 1973). No obstante, el cuestionamiento hacia la tendencia uniformadora modernizantes (de una categoría étnica a una categoría económica) tanto de la izquierda como la derecha se cuestiona y para finales de 1960 ya comienzan a surgir el movimiento katarista (MINKA) de las tierras altas bolivianas y en el Ecuador (ECUARUNARI). Allí se iniciaría un resurgimiento de las identidades étnicas Aymara y quechua, así como en las Tierras bajas: (Amazonia y el chaco). El cuarto periodo más reciente Albo lo periodiza a finales del siglo XX con el advenimiento y ascenso de organizaciones, asociaciones y confederaciones indígenas. (COICA ASEDEP: CIDOB.) y a su vez los programas de colonización en las tierras bajas, basado desde la económica del ganado, hasta la intervención de empresas transnacionales y el interés en la

desde tres dinámicas en relación con los modernos Estado-nación: la primera cuestión la denomina: el indio alzado versus el indio permitido. Es decir, las reacciones del Estado frente a las sucesivas revueltas, marchas y demandas indígenas, que en un primer momento son reprimidas y criminalizadas para posteriormente (desde finales de la década de 1990) contrariamente, son aceptadas, cooptadas e institucionalizadas. Otorgándole un rol protagónico a las organizaciones indígenas para que participen activamente en el Estado, desde un ámbito local y consecutivamente nacional.

Otra dinámica, Albo la define como el juego de auto identificaciones: es decir, las estrategias y discursos sobre la pertenencia étnica desde los representantes indígenas, que cuestionan y utilizan categorías genéricas como indios campesinos, “originarios” “pueblos” o naciones oprimidas, para configurar una identidad más particularista. Como auto identificación positiva y autonombramiento de su diferencia étnica. La última dinámica, se referiría a la lucha por la defensa de su territorio y los recursos naturales como bastión del resurgir de las identidades y organizaciones étnicas.⁵⁰⁶

Así tanto como para Albo como para Pajuelo las trayectorias políticas de los movimientos indígenas en la región andina (Ecuador, Bolivia y Perú) es un proceso histórico y sociopolítico de larga duración, con algunos aspectos comunes pero también heterogéneos y diferenciados, a partir de los cambios socioeconómicos, políticos y culturales en el seno de las comunidades. Además, estos se adaptan y modifican en relación a las transformaciones del Estado en los nuevos tiempos de la globalización.⁵⁰⁷

Cristhian Gros es otro sociólogo que se acerca a la tesis de Pajuelo, al intentar contextualizar el lugar y el momento de la aparición de la movilización indígena, aunque enfatizando y priorizando los efectos de los cambios en las condiciones estructurales del

explotación en recursos naturales y minerales. Lo que despierta una movilización de defensa de los territorios y el encuentro entre organizaciones andinas y amazónicas, las alianzas con nuevos actores transnacionales y el protagonismo en los cambios y reformas de las constituciones nacionales. ALBÓ, Xavier. Hacia el poder indígena en Ecuador, Perú y Bolivia. In: **BETANCUR, Ana (Comp.) Movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos de integración. Copenhague: Editorial IWGIA, 2011, p. 133-166.**

⁵⁰⁶ ALBÓ, Xavier. Hacia el poder indígena en Ecuador, Perú y Bolivia. In: **BETANCUR, Ana (Comp.) Movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos de integración. Copenhague: Editorial IWGIA, 2011, p. 133-166.**

⁵⁰⁷ Aunque estos autores también hace hincapié en los impactos y efectos de los discursos globalizantes en las comunidades indígenas, específicamente sus organizaciones y representantes, diferencian más la relación entre lo global y local, proponiendo el concepto de *glocalización*.

Estado, y los antiguos modelos de control y dominación (la hacienda o la iglesia) reflejo de una crisis del modo de dominación paternalista que conllevaba el proceso de modernización.⁵⁰⁸

Para Gros estas crisis direccionaba las formas y los discursos hacia donde evolucionaban los levantamientos, las demandas y las reivindicaciones de las organizaciones indígenas, y al igual que Pajuelo, identifica dos contextos diferentes donde se expresaría desde la década de 1970: el primero, sería el de las *tierras altas* (Bolivia y Colombia, como epicentro) y obedece a una movilización en contra de la marginalización económica y sociocultural que conllevaría los procesos modernizadores agrarios. Aquí las demandas se organizan desde una tradición indígena-campesina en los andes americanos y la sierras mesoamericanas con orígenes en la historia colonial. Allí penetraría la escuela formal ampliando el espectro o campo cultural de la comunidad y posibilitando el surgimiento de una primera elite indígena escolarizada.⁵⁰⁹

Para Gros, la incorporación hacia la economía del mercado y el crecimiento demográfico, conllevó a un paulatino abandono de la vida comunitaria; surgiendo la necesidad por un lado de migrar hacia espacios urbanos y por otro lado de definir un nuevo proyecto hacia el futuro. Otro modo de rearticulación a la nación. Este nuevo proyecto según Gros, era posible gracias a un proceso de etnogénesis desde la primera generación de líderes indígenas escolarizados en asocio con una nueva posición política de la iglesia católica (Teología de la liberación) causando que las comunidades se organicen en torno a las luchas por el acceso y permanencia en las tierras comunitarias.⁵¹⁰

⁵⁰⁸ Los cambios generados, por la modernización latinoamericana, desestabilizaron las antiguas formas de dominación sobre los pueblos indígenas, abriendo espacios para la movilización. La lucha por la descolonización tras el fin de la guerra fría, y las reformas y ajuste económicos alimentó dicha movilización al mismo tiempo que incrementó las relaciones de explotación económica sobre los pueblos indígenas. La modernización siempre fue un proceso inconcluso e inacabado que en realidad provoca frustración y desarticulación, en la década de 1970 el proyecto desarrollista entra en crisis y se agrava en los años de 1980 que se considera como la década perdida. GROS, Christian. Ser diferente por (para) ser moderno, las paradojas de la identidad. **Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. 2000. p. ¿?

⁵⁰⁹ GROS Christian. "Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal". En URIBE María Victoria y RESTREPO Eduardo (Editores) **Antropología en la modernidad: identidades, etnicidad y movimientos sociales en Colombia**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1997, p. 15-59.

⁵¹⁰ Gros no define ni problematiza este concepto, aunque parece retomarlo en el sentido de Bengoa como una revalorización y recuperación cultural y territorial a partir de defender el acceso a la tierra

Estas demandas por el territorio les permitirían generar nuevos elementos de solidaridad con otras organizaciones sociales, además de crear un discurso que dignificara sus demandas materiales oponiéndose a la crisis o cambios en el ámbito comunitario. Además, tanto por la forma en que ha nacido como por el carácter de su composición, su vinculación con las redes internacionales ha sido menor y siempre en forma de solidaridad política localizada en lo regional.⁵¹¹

El segundo contexto de movilización que identifica Gros, sería el de las *tierras bajas* y se refiere a las áreas selváticas como la cuenca amazónica, o grandes llanuras como el occidente colombiano o venezolano. Estos lugares estaban asociados a comunidades dispersas de cazadores y recolectores y coincidieron como espacios o zonas de frontera, que sirvieron como áreas de refugio y asentamiento para estas diversas poblaciones indígenas no integradas totalmente al proyecto de construcción de la nación mestiza. Aquí la movilización se orientó (Ecuador o Perú) frente a la expansión de fronteras nacionales por vía de la colonizaciones socioeconómicas.⁵¹² Desde allí, se concibió un discurso en defensa de estos espacios y las poblaciones que las habitaban en asocio con aliados externos: activistas de derechos humanos, ambientalistas y medios de comunicación internacionales, entre otros.⁵¹³

Las movilizaciones y organizaciones que surgen en estos dos contextos (tierras altas y tierras bajas) plantean diferentes respuestas estatales también direccionadas desde intereses y prácticas internacionales. Con la crisis definitiva del modelo desarrollista se entró en una etapa donde el Estado intentó mantener las comunidades en sus territorios, dando un giro a

y sus recursos naturales. Ver, BENGUA, José. **La emergencia indígena en América Latina**. México D.F: Fondo de Cultura, 2000, p 70.

⁵¹¹ GROS, Christian. Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal. In: **Nación, identidad y violencia: el desafío latinoamericano**, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Universidad de Los Andes, 2010. p. 135-148.

⁵¹² A diferencia de la situación de tierras altas, esta movilización fue en contra de la integración económica y de estas fronteras de contacto. La entrada de compañías madereras o mineras, la ganadería extensiva, los colonos en busca de tierras, presencia militar, etc. amenazaban los recursos naturales y culturales (simbólicos) de estas poblaciones lo que obligó a un movimiento organizacional en defensa de estos territorios que habían sido reorganizados y reconfigurados por las poblaciones locales. GROS Christian. Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal. **Nación, identidad y violencia: el desafío latinoamericano**, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Universidad de Los Andes, 2010. p. 33-75.

⁵¹³ Como ejemplo Gros, expone el protagonismo de los indígenas amazónicos Kayapo en Brasil que consiguieron llamar la atención en el ámbito internacional desde la defensa de su territorio, logrando incursionar en el cambio constitucional de 1988. GROS, Christian. **Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. 2000.

su política de asimilación, favoreciendo o al menos aceptando la formación de una organización indígena que participaba activamente en la implementación de los programas de etnodesarrollo sobretodo en las tierras altas o la creación de reservas indígenas en las zonas de frontera.⁵¹⁴

La novedosa política indigenista o *neoindigenista* permitió un espacio favorable político y cultural para el surgimiento de una nueva generación de líderes indígenas que posibilitaron la recreación de un nuevo discurso acerca de la identidad étnica o etnicidad como un valor nacional⁵¹⁵ Esta discriminación positiva a partir de sus demandas y luchas fue la exitosa estrategia que conllevó la instrumentalización de la identidad indígena o las politización de su diferencia.

Pero Gros, percibe una etnicidad abierta, e “híbrida” es decir que recoge diferentes elementos tanto valores de la tradición comunitaria, como imaginarios y representación que vienen del afuera, para acceder de forma diferente a una nueva fase de la modernidad.

Esta apertura de la etnicidad en cierta medida permitió la expansión del movimiento indígena desde experiencias locales o regionales hacia escenarios nacionales y paulatinamente transnacionales para principios de la década de 1990. Adicionalmente, consolidó un discurso que además de cuestionar el mestizaje, como fundamento de las naciones latinoamericanas propuso la reivindicación de igualdad como ciudadanos idénticos o genéricos como “indígenas” u “originarios”, y a su vez, diferentes como “pueblos” entre ellos y con la sociedad nacional.

Lo anterior determinó que la movilización indígena se basara en una etnicidad no separatista ni violenta, inclusive proponiendo e incorporándose a un nuevo proyecto de la modernidad: una nación multiétnica.⁵¹⁶ Este proceso según Gros fue dirigido a la creación,

⁵¹⁴ GROS, Christian. ¿Puede el indígena disolverse en la modernidad? Las amazonias indígenas. **Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. 2000, p. 85-96.

⁵¹⁵Gros entiende la etnicidad o identidad étnica como un proceso constructivista interactivo y situacional. Altamente politizado y entendido como una subjetividad colectiva y positiva basado en la diferencia. Con una característica importante y es su performatividad ósea la capacidad de generar resultados prácticos, en ordenes simbólicos y políticos. GROS, op.cit., p. 97-11, nota 509.

⁵¹⁶Esto se deben según la hipótesis de Gros, es que la visión o el objetivo de la nación mestiza: la formación de una nacionalidad republicana en realidad no fracaso del todo, es decir, a pesar de estar ubicados en una posición subordinada en mejor de los casos, se siente y se consideran como componentes de la nación: es decir, indígenas colombianos, ecuatorianos, bolivianos, brasileños etc. GROS, Christian. Proyecto étnico y ciudadanía en América Latina. **Políticas de la etnicidad:**

de nuevas fronteras socioculturales tanto simbólicas como físicas que el Estado no solamente acompañaba sino que impulsaba, ratificaba y legitimaba.

En esta nueva etapa, la modernidad recrea un neo indigenismo contradictorio, ya que por un lado, interpela, solicita e integra esa identidad étnica diferenciada casi “esencializandola” y al mismo tiempo pone en riesgo su existencia, es decir sus territorios y su comunidad.⁵¹⁷

Así, esta política neo indigenista, sería un campo de lucha por el monopolio del poder y control de la etnicidad siguiendo al sociólogo Bourdieu.⁵¹⁸ Donde además se observaría la disposición de tensiones y contradicciones, avances y retrocesos en el cumplimiento de los derechos étnicos promulgados en la década de 1990, como lo hemos observado en el caso colombiano. Un combate permanente sociocultural, económico y político que permitió la posibilidad de resurgimiento de un actor que se negaba a desaparecer y que el Estado encontró favorablemente en él, un actor con el cual dialogar democráticamente y de alguna forma, gobernar legítimamente.

Gros, finalmente observa que el protagonismo del despertar indígena en la década de 1990 obedeció a un proceso de cambios estructurales: políticos y económicos de los estados modernos latinoamericanos que conllevó a la ampliación y creación de nuevas las fronteras interétnicas.⁵¹⁹ Y complementariamente, también se debió a la capacidad de los líderes y organizaciones indígenas de instrumentalizar la identidad étnica para lograr avances en la incorporación de las demandas étnicas; suponiendo el reconocimiento de derechos y la

identidad, Estado y modernidad. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. 2000. p. 117-126.

⁵¹⁷ Esta dialéctica la abordaremos más adelante cuando nos enfoquemos en el caso colombiano, pero si debemos dejar anotado que estos es uno de los dilemas básicos de las relaciones dentro del movimiento indígena y los estados nacionales multiculturales de finales del siglo XX

⁵¹⁸ BOURDIEU, Pierre. **Razones prácticas sobre la teoría de la acción.** Barcelona: Anagrama, 1999.

⁵¹⁹ Fronteras que a diferencia de la época colonial ya no son cerrados y marcaban límites inconmensurables racial o clasista, por el contrario ahora parecen flexibles porosas y abiertas. Aunque acordadas y negociadas en pro de su protección y mantenimiento, aquellos acuerdos a veces se retraen o se expanden dependiendo de las situaciones que propone los intereses neoindigenistas. GROS, Christian. ¿Puede el indígena disolverse en la modernidad? Las amazonias indígenas. **Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad.** Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. 2000. p. 85-96

creación de políticas públicas para los indígenas.⁵²⁰ Según afirma el sociólogo francés, los pueblos indígenas defendieron su lugar en las sociedades nacionales latinoamericanas, no desde el mestizaje sino desde la defensa de una modernidad diversa renovando el debate sobre la democracia que exigieron, configuraron y en cierta medida se adelantaron al mismo Estado, en su consecución.⁵²¹

Desde Arriba

La segunda perspectiva que analiza la politización de la movilización étnica en América latina y su visibilización o protagonismo en el ámbito nacional e internacional durante la década de 1990, la denominaremos desde arriba y parte desde una posición estructuralista.⁵²² Es decir, tomando como punto focal el Estado-nación y sus transformaciones económicas y políticas en las últimas tres décadas. Aunque ya hemos mencionado algunas de sus características generales, haremos un resumen introduciendo algunos planteamientos críticos al énfasis absolutista de esta perspectiva.

Luego de una etapa configurada en el nacionalismo-populismo, los estados latinoamericanos cada uno a su ritmo y según sus particularidades, se re configuraron desde tres dinámicas: Primero, la adopción del modelo neoliberal, basado en la privatización de recursos, la informalización del sector laboral, medidas de libre mercado, y transnacionalización de recursos ambientales y mineros. La segunda, se refiere a una

⁵²⁰ GROS, Christian. Etnicidad, Violencia y Ciudadanía. In: **Nación, identidad y violencia: el desafío latinoamericano**, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Universidad de Los Andes, 2010. p. 135-148.

⁵²¹ GROS, Christian. El Estado y las comunidades indígenas en Colombia: Autonomía e independencia. In: **Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social**. Bogotá: Fondo Editorial CEREC, 1991. P. 171-311.

⁵²² Como lo hemos expuesto anteriormente uno de los primeros autores que más ha defendido esta posición es el sociólogo y economista francés Cristhian Gros, a partir de sus trabajos de investigación en Colombia, Brasil y México respectivamente. Sin embargo podríamos divisar dos periodos en los trabajos y escritos de Gros: el primero, centralizado en los cambios del Estado y sus relaciones con la movilización indígena a partir de los discursos y prácticas sobre la identidad étnica; y el segundo, aún más estructurado y enfatizando en las políticas estatales sobre la población indígena asociado y en comparación con los procesos externos a los mismos, como por ejemplo los fenómenos de etnonacionalismo en Europa, las luchas anticoloniales en África y Asia, el avance de la globalización o el neoliberalismo económico en el mundo. más allá de estos periodos y sus énfasis explicativos, Gros parece configurarse desde una posición estructuralista, relativizando y objetivando el discurso de las organizaciones indígenas críticamente, como formas de representación que se adecuan o entran en conflicto con el Estado. GROS, Christian. **Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. 2000.

transformación política y la apertura hacia una democracia participativa, tras los gobiernos autoritarios de la década de 1980.

Esta democratización del Estado se basa en una nueva gobernabilidad desde la descentralización político-administrativa, ósea la participación de otros sectores sociales en la administración de recursos de la nación, y la posibilidad que sectores locales y sus representantes participen efectivamente en las políticas estatales. La tercera dinámica que configura un nuevo modelo estatal es el avance del fenómeno de globalización, contribuyendo a que estos modelos económicos y políticos se articulen a procesos económicos y geopolíticos internacionales. Estas tres dinámicas, se enmarcarían en la construcción de otro modelo de Estado-nación que reconocerá como nuevo paradigma fundante la diferencia, es decir la alteridad, el “otro” como base de su pluralidad (étnica y cultural). Este cambio de paradigma se comprueba a su vez en las permanentes reformas constitucionales que desde finales de la década de 1980 empiezan a sucederse en el continente. Reformas constitucionalízales que visibilizaron y aceptaron las demandas y reivindicaciones de un actor étnico fuertemente organizado y politizado.

Para algunos analistas este proceso de re configuración estructural de los modernos estados-nación, se evidencia el paso de una política indigenista enmarcada en la asimilación y la integración del otro en procura de su disolución en un proyecto nacional unificado (mestizo), hacia una política de reconocimiento de las reivindicaciones étnicas y culturales, lo que se convierte en realidad en una nueva etapa neo indigenista basado ahora en la diferencia.

El Estado no solamente reconoce sino además, ayuda a crear, impulsar y legitimar la diferencia étnica y cultural. De esa manera acompaña y controla el proceso de articulación de la pluralidad: institucionalizándolo y legitimándole, a su vez que se legitima él a sí mismo. La política neo indigenista además configura la creación de nuevas fronteras étnicas (políticas, territoriales y culturales) hacia dentro, es decir basado en la discriminación positiva de la diferencia como un valor de la nación; que habría que no solamente reconocer sino proteger. Con esta medida, la intervención del estado en las forma de organización

político-comunitarias de los indígenas, aunque de forma indirecta es más efectiva y se desarrolla en el marco de una autonomía relativa o parcial⁵²³

Aunque este neo indigenismo cobra forma desde la instrumentalización de una identidad genérica y corporativa como una cosificación, un cuerpo con el que negociar y generar coadministración, produce un control mucho más efectivo de las comunidades indígenas y sus formas de representación llevando a la institucionalización y cooptación de su organización y representantes.

No obstante, la dificultad de esta visión estructuralista es sobreestimar el rol estatal (las estrategias) y al mismo tiempo subestimar la capacidad activa de las organizaciones indígenas, (sus tácticas) que tendría que vincularse a las nuevas reglas y roles controlados desde el Estado. Desde esta perspectiva, parece que los cambios y logros del movimiento indígena, su politización y la su auto identificación étnica o etnicidad en realidad son configurados y controlados por un Estado manipulador de la diferencia. Esto, para adjudicarse poder y hacer que las formas o políticas estatales sean generadoras de la realidad de las comunidades, algo que precisamente evita e intenta negar las organizaciones y sus líderes.⁵²⁴

El agotamiento extremista de esta visión oscurece el otro sentido, es decir los efectos y logros del movimiento indígena en las políticas estatales y sobretudo en la construcción misma de las reformas del Estado-nación. Esta posición o giro analítico complejiza y relativiza la perspectiva estado céntrica que parece invisibilizar los logros del movimiento indígena minimizando los impactos políticos de su accionar. Esto se ejemplifica en los dilemas del Estado multicultural cuando observamos el caso colombiano específicamente.

Desde afuera.

La tercera mirada o perspectiva con lo cual se puede analizar el despertar indígena, en el continente sería desde el afuera. Es decir, orientado hacia los efectos de las alianzas geopolíticas entre las organizaciones y otros actores no indígenas. Actores externos que contribuyeron con recursos materiales, simbólicos e institucionales que sirvieron para

⁵²³GROS, Christian. América latina: identidad o mestizaje la nación en juego. **Nación, identidad y violencia: el desafío latinoamericano**, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Universidad de Los Andes, 2010.

⁵²⁴ Esta es una de las tensiones que más destacamos en la presente tesis, y abordaremos detenidamente en el próximo capítulo analizando los dilemas del modelo multicultural y la etnización, en el cual se circunscribe el movimiento indígena colombiano.

fortalecer la articulación de los movimientos indígenas con el contexto nacional e internacional. Estos actores se pueden interpretar como múltiples redes de organismos no gubernamentales (ONG) de carácter humanitario.⁵²⁵

De estas redes procedieron activistas de diversos lugares del mundo interesados en cuestiones como el etnodesarrollo, los derechos humanos o la ecología. En muchos casos, estas ONG fueron financiadas por organismos multilaterales y transnacionales que se unieron a las causas y demandas indígenas, patrocinando encuentros y facilitando los medios de distribución de boletines, revistas y prensa indígena, asesoraron muchas de las organizaciones indígenas latinoamericanas y también fueron determinantes en las vocerías de sus principales líderes manteniendo activa la movilización.⁵²⁶

Estas redes internacionales se volvieron interlocutores indispensables en la manera de diseñar, implementar o establecer políticas relacionadas con temas indígenas. Además de su contribución desde el aspecto económico (apoyando realización de encuentros regionales para intercambiar experiencias entre diferentes voceros y líderes indígenas) influenciaron también en el discurso pan indígena y en la consolidación de una etnicidad más abierta de la que habla Gros, además de favorecer el desarrollo de una jurisprudencia internacional sobre derechos étnicos. Esta red de actores externos no indígenas siempre estuvieron presentes desde la década de 1970 ayudando a quebrar los paradigmas tradicionales de control y dominación. Por ejemplo: las iglesias protestantes y/o los sectores académicos, principalmente la antropología.⁵²⁷

⁵²⁵RADCLIFFE, Sarah. Tejiendo redes: organizaciones y capital social en los pueblos indígenas. In: MARTÍ I PUIG, (Comp.) **PUEBLOS INDÍGENAS Y POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI**. Barcelona: Fundación CIDOB, 2007, p.

⁵²⁶ Dentro de estas redes transnacionales se pueden mencionar los siguientes actores: el IWGIA, Cultural Survival, Survival International, y DoCip, mientras que hay organismos de otros sectores que han desarrollado una aportación y toma de conciencia importante a las campañas, sobre todo Bank Information Center, Human Rights Watch y Rainforest Action Network. BRYSK, Alison. Globalización y pueblos indígenas: el rol de la sociedad civil internacional en el siglo XXI. In: MARTÍ I PUIG, Salvador (Comp.) **PUEBLOS INDÍGENAS Y POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI**. Barcelona: Fundación CIDOB, 2007, p. 17-30.

⁵²⁷ Este es un punto importante que se ha investigado poco: analizar los cambios en las comunidades indígenas y las organizaciones que los representan generados por la llegada del protestantismo en sus versiones pastorales, es decir, las iglesias evangélicas, pentecostales, testigos de jehová o institucionales como por el ejemplo el instituto lingüístico de verano. Otro importante actor no indígena sin duda fueron los antropólogos, ya sea desde los setenta desde una antropología crítica, en

Para algunos autores el protagonismo de estos actores tiene que ver con la imposibilidad de que el movimiento tuviera espacios de participación y decisión dentro de los Estados nacionales, (como los partidos políticos tradicionales o de izquierda o los sindicatos) por otro lado, esto va en paralelo al ascenso de una política cosmopolita y global que consolidó una red activista de organizaciones locales más allá de los límites nacionales.⁵²⁸

Ya Pajuelo, hace una relación directa entre la creación de las fronteras étnicas con la protección de derechos humanos y ambientales, que influenciaron a las organizaciones indígenas para que se representaran como “pueblos indígenas o nacionalidades.”⁵²⁹ En este contexto, las alianzas con actores externos supusieron un protagonismo para las organizaciones y se consolidó a partir de la adopción de una legislación proteccionista de alcance internacional en la década de 1990.⁵³⁰

la década de los ochenta apoyando e impulsado los programas de etnodesarrollo apoyados desde una antropología culturalista esto último lo analizaremos en el capítulo sobre multiculturalismo.

⁵²⁸ Entre estas redes pan indígenas que cumplen un papel fundamental en el ámbito internacional se destaca la Federación de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica COICA, International Indian Treaty Council, Abya Yala Fund, Cumbre Continental de Pueblos y Organizaciones Indígenas, SAIICe y Indigenous Peoples Council on Biocolonialism. Por supuesto, esos actores se nutren de la participación de los movimientos indígenas nacionales, regionales, temáticos y coyunturales. BRYSK, Alison. Globalización y pueblos indígenas: el rol de la sociedad civil internacional en el siglo XXI. In: MARTÍ I PUIG, Salvador (Comp.) **PUEBLOS INDÍGENAS Y POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI.** Barcelona: Fundación CIDOB, 2007, p. 17-30.

⁵²⁹ A propósito de esto Pajuelo estos actores externos también posibilitaron la nueva distribución de fronteras interétnicas: “La reconstitución de los pueblos indígenas ocurre pues en el marco de un intenso proceso de redefinición de las fronteras interétnicas, y no como resultado de la mera prolongación de una inexistente herencia étnica congelada en el pasado e inmune al paso del tiempo y a los efectos de los procesos de cambio global que se manifiestan tanto a nivel regional como nacional. De allí, la importancia que tiene en el caso de los pueblos indígenas el factor externo y transnacional, ya que las organizaciones se constituyen en relación con la influencia de una serie de actores regionales, nacionales y globales como las ONGS, la iglesia, organismos estatales y organismos internacionales - como el BID, BM, ONU, FMI, OIT, UNICEF- que muchas veces financian los proyectos en torno de los cuales se articulan los primeros esfuerzos organizativos.” PAJUELO, Ramón. **Reinventando comunidades imaginadas: Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centro andinos.** Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Instituto de Estudios Peruanos IEP, 2007, p. 29

⁵³⁰ Se destaca las convenciones, declaraciones, tratados y pactos que surgen de los avances de la Organización de las Naciones Unidas ONU sobre derechos para las minorías y que confluye en un grupo de trabajo específico sobre poblaciones indígenas en la década de 1980. Este proceso madura hacia la aprobación del convenio 169 de la OIT que se refiere a los pueblos indígenas, y que desarrolla una jurisprudencia alrededor de las demandas étnicas sobre autonomía, libre determinación

El impacto de lo exterior o lo que proviene del afuera de la organización y la movilización étnica en la década de 1990 podría conectarse con el avance de la mundialización de demandas sociales, políticas y culturales: como los derechos humanos, ambientales, y culturales, esto por supuesto se asocia a los nuevos tiempos de globalización.⁵³¹

Sin embargo, la globalización con su nuevo universo de comunicación e interconexión, ha permitido a su vez que las antes aisladas comunidades indígenas rurales, en medio de esta crisis de las identidades de clase, logaran la forma de conectarse con sus pares indígenas en el resto del continente y reconocerse dentro de una historia común de subordinación y dominación a la lógica colonial y al capital.⁵³²

Esta dinámica respalda su identidad genérica y diferenciada con sus demandas particulares. La globalización entonces produce discursos de identidad, configurando y respaldando las movilizaciones de grupos minoritarios que exigen políticas de reconocimiento de la diferencia y creación de fronteras interétnicas y socioculturales como lo advierte Gros y Pajuelo.

No obstante, para otros autores el fenómeno de la globalización, parte del supuesto universal de la homogenización de la cultura, por la configuración de un capitalismo neoliberal a escala global, ósea la influencia de corporaciones transnacionales en busca de un mercado homogéneo de recursos, productos y consumidores.⁵³³ Pero a su vez, el proceso de globalización actual sería el mayor productor de discursos de identidad. Los discursos locales viajan y vuelven a la comunidad reinventados. Así se abre un mercado de productos, servicio

y derechos colectivos. BENGGOA, José. Los derechos de los pueblos indígenas. **La emergencia indígena en América Latina**. México D.F: Fondo de Cultura. 2000, p 255-315.

⁵³¹Bengoa se refiere a la globalización como un fenómeno cultural que está acercando a las comunidades nacionales y locales y estableciendo nuevos estándares o expectativas en las poblaciones. Siguiendo la definición del sociólogo inglés Anthony Giddens como un proceso paradójico entre la apertura global y la fuerza de las culturas locales. La simultaneidad y el conocimiento de lo que pasa en diferentes lugares del mundo, permitió el acercamiento de otras realidades. Así la experiencia local se ve alterada por el proceso de globalización BENGGOA, José. **La emergencia indígena en América Latina**. México D.F: Fondo de Cultura. 2000, p 111.

⁵³² BENGGOA; op.cit., p 113, nota 527.

⁵³³ Según Bengoa hay una apreciación por parte de las comunidades que la globalización se constituye en una amenaza cultural profunda. Se basa en resituar la identidad en contextos diferentes. Hay una pregunta por la identidad y los indígenas tienen que responder. Hay que tener un discurso de identidad. Y esta petición o necesidad en un contexto global obliga a clarificar la identidad, ah esquematizar una identidad tradicional. BENGGOA, op.cit., p. 116, nota 520.

e informaciones, al mismo tiempo que reaviva fundamentalismos acerca de las identidades y sus juegos de identificaciones.⁵³⁴

Contradictoriamente, la relación de las organizaciones indígenas con los actores externos aliados y contendores, como las organizaciones no gubernamentales o corporaciones multinacionales respectivamente, permitieron que sobrevivieran inclusive fortaleciera su inserción en un modelo de desarrollo globalizado que a su vez reconocía, reafirmaba y legitimaba su identidad étnica o etnicidad, pero por otro lado también devoraba los recursos naturales en sus territorios.⁵³⁵

De esta forma, paradójicamente, la globalización afecta negativamente a los pueblos o comunidades indígenas, pero, a su vez, fortalece sus procesos de organización social y movilización. Este impulso o presiones del afuera puede configurar lo que podríamos denominar como un neo indigenismo transnacional o no gubernamental.⁵³⁶ Esta mirada, configura la reacción de identidades particulares que confrontan la experiencia del homogenizar contemporáneo, buscando cierto reconocimiento social a partir de su diferenciación cultural, ya sea desde lo religioso, lo étnico, o de género.

Ante estas fuerzas de la economía del mercado, los movimientos indígenas podrían verse como cosas o culturas exóticas que se consumen y se desechan limitados a escenarios del turismo o las industrias culturales. Estableciendo el peligro de la banalización de sus demandas y la desaparición de sus sistemas simbólicos de representación adheridos a un

⁵³⁴ Siguiendo los postulados de Bauman, ve en esta multiplicidad de identidades provenientes de la globalización del capital una dinámica contradictoria y hasta perversa, ya que por un lado: La identidad como algo esencial es reducida a una visión culturalista, siendo aceptada. Pero si se plantea en términos sociopolíticos es una amenaza para el capital. Así que Díaz Polanco ve la globalización como una inclusión universal de las identidades en función de la circulación del capital y en esto radica su receta étnofaga, donde se come y disuelve la diversidad. DÍAZ POLANCO, Héctor. Globalización e identidad. In: **Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia**. México, Siglo XXI, 2007. p. 132-155.

⁵³⁵ GROS, Christian. ¿Puede el indígena disolverse en la modernidad? Las amazonias indígenas. **Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. 2000. p. 140

⁵³⁶ Gros los contraponen al neo indigenismo público o proveniente del Estado, en este neo indigenismo no gubernamental, participan instituciones externas al movimiento y las organizaciones indígenas como las Iglesias, ONG, grandes empresas multinacionales que con sus prácticas y actores legitiman la performatividad del discurso étnico, configurando un sincretismo estratégico y de hibridación en la etnicidad contemporánea. Es decir manifestándose a veces a favor o en contra dependiendo de las situaciones e intereses de procesos económicos y políticos transnacionales. GROS, op.cit., p. 148, nota 524.

discurso vacío de contenidos reales y políticos, ósea su despolitización.⁵³⁷ Pero más allá de ese efecto naturalizante y fetichizado de los procesos de globalización contemporáneos como un fenómeno unidimensional y dual con efectos positivos y negativos, apologéticos o demoniacos, entre la: universalización-particularización, interconexión-interdependencia, homogenización-diferenciación, centralización-descentralización.⁵³⁸

Daniel Matos propone una perspectiva analítica alternativa, que se basa en “analizar la dimensión cultural de los procesos de globalización que permite mostrar cómo estos procesos son consecuencia de acciones humanas” es decir, poner en resonancia la importancia de las prácticas de los actores sociales en las transformaciones sociales; especialmente los aspectos simbólicos de estas prácticas, así como los modos en los cuáles ellas se relacionan con los procesos de globalización contemporáneos.⁵³⁹

Es decir, en la medida en que se hacen visibles los actores que toman decisiones y provocan efectos, se observa precisamente la inversión de las relaciones: como las prácticas, reivindicaciones y demandas de las organizaciones indígenas también influyen en los actores globales que las defienden, se articulan y las transforman configurando también una especie de performatividad de la cultura o la diferencia: una relación o dialéctica constante entre lo global y lo local y/o lo cultural y lo político que tiene como particularidad, la articulación de experiencias o situaciones locales específicas e históricas con escenarios internacionales en el marco de una era de la información y la economía neoliberal⁵⁴⁰

⁵³⁷ BARTOLOMÉ, Miguel. Movimientos Indios en América Latina: Los nuevos procesos de construcción nacionalitaría. En *Serie Antropológica*. Brasilia. 2002. p. 24-35.

⁵³⁸ Para Matos es necesario examinar críticamente las definiciones, interpretaciones y teorías heterogéneas y discrepantes sobre la “globalización” que tienden a naturalizarla, contribuyendo a mantener las relaciones de poder desiguales, por un lado “demonizándolas” o haciéndoles apologías. Así los autores observan que las ideas, conceptos o generalidades complejos o simplistas sobre los procesos globales tienden a minimizar o invisibilizar los procesos locales y las prácticas de los actores que nunca dejan de ser territoriales. AGUDO, Ximena, MATO, Daniel. Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización: una perspectiva analítica en desarrollo. In AGUDO, Ximena. GARCIA, Illia, y MATO, Daniel (Comp.) **América Latina en tiempos de globalización II. Cultura y transformaciones sociales**. Caracas: CIPOST-UNESCO, 2000, p. 27

⁵³⁹ Matos llama a esto una “microfísica de los procesos de globalización” para cual se analiza las interrelaciones y conexiones entre actores locales, nacionales, y trasnacionales, sus sistemas de representación y sus prácticas sociales concretas. AGUDO y MATOS, op.cit., p. 28, nota 527.

⁵⁴⁰ Para Matos, es indispensable situarse desde un enfoque multidimensional para entender estos procesos de glocalización. En ese sentido se proponen analizar otras formas de conceptualización: por ejemplo multiculturalidad o interculturalidad. AGUDO y MATOS, op.cit., p. 34, nota 527.

Así, las agendas y acciones sociales que impulsan dinámicas transnacionales conllevan o responde a razones locales, que pueden tener un amplio alcance. Además, la fluidez de actores, organizaciones y discursos étnicos que se movilizan o circulan en espacios transnacionales reacomodan o transforman las relaciones entre “centro” y “periferia”.⁵⁴¹

No obstante, en esta dialéctica entre lo local y lo global, viejo-nuevo, moderno-tradicional, y/o cultural-político: podría observarse una especie de neo indigenismo transnacional inclusive complementario o divergente con el neo indigenismo público, dependiendo de los intereses a que apunten. Santamaría, llama la atención sobre esto, al analizar los procesos transnacionales en la dinámica del movimiento indígena colombiano, denominado por ella como una especie de profesionalización de la “cuestión indígena” desde la formación de expertos no indígenas en la creación y validación de una jurisprudencia acerca de lo étnico; hasta una diplomacia indígena, que poseen y dialogan desde el capital simbólico que les confiere el discurso de la etnicidad.⁵⁴²

En resumen, podemos concluir que al describir y analizar el llamado “despertar” o emergencia indígena de finales del siglo XX en América Latina, más que privilegiar una sola unidad de análisis (Estado-nación, los actores sociales o los escenarios transnacionales donde circulan) que significaría limitar, reducir y subestimar las complejidades y significados históricos y políticos del fenómeno en el continente. Por el contrario, hemos intentando presentar tres perspectivas (desde abajo, desde arriba y desde afuera) entrelazadas y en una

⁵⁴¹ Un buen ejemplo nos lo proporciona la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA). La COICA es una confederación indígena internacional que se funda el año 1984 en Lima y actualmente tiene su sede en la ciudad de Quito. Aglutina a las organizaciones de los pueblos indígenas amazónicos de Brasil, Colombia, Ecuador, Venezuela, Perú, Bolivia, Surinam, Guyana y Guayana francesa, que representan una población de más de un millón de personas que pertenecen a unos 400 pueblos distintos. Buena parte de su éxito internacional y del crédito dentro de sus propios estados se debe a su política de alianzas con diferentes tipos de ONG europeas y estadounidenses, en particular ecologistas. Las principales son la Alianza Mundial de los Pueblos Indígenas y Tribales de los Bosques Tropicales, la Alianza Amazónica (con organismos ambientalistas de América del Norte, especialmente de Estados Unidos) y la Alianza del Clima de la COICA con las ciudades europeas. Corresponde al papel “mediador” de sus aliados el desarrollo de un discurso que presenta a los pueblos indígenas como “guardianes de la selva” y practicantes de una democracia radical, más profunda que la occidental, que contribuye a la legitimación no sólo internacional, sino también crecientemente en sus propios estados de su estrategia política. PAJUELO, Ramón. **Reinventando comunidades imaginadas: Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centro andinos**. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Instituto de Estudios Peruanos IEP, 2007, p. 27.

⁵⁴² SANTAMARIA, Ángela. **Redes transnacionales y emergencia de la diplomacia indígena: un estudio del caso colombiano**. Bogotá, Universidad del Rosario, 2008.

permanente dialéctica de contradicciones, cierres y aperturas; conllevando ese otro lugar alternativo o campo de enfrentamiento por la monopolización del concepto y práctica de la etnicidad. En este contexto, es importante retomar la propuesta de Bhaba sobre el lugar de la cultura y su performatividad, que le confiere legitimidad a la identidad étnica en los nuevos tiempos de globalización.⁵⁴³

Para nosotros este proceso de redefinición de lo étnico tiene un carácter performativo de la cultura. Ósea, la capacidad del mundo simbólico en influir activamente sobre la producción de realidad social y transformar las esferas económicas, políticas, y sociales “naturalizadas” o representadas como reales o como lo propondría Escobar como regímenes de representación:

Lugares de encuentro en los cuales las identidades se construyen pero donde también se origina, simboliza y maneja la violencia...lugares de encuentro de los lenguajes del pasado y del futuro (tales como lenguajes de “civilización” y “barbarie” de la América latina pos independista, lenguajes externos e internos, lenguajes de sí y de los otros.⁵⁴⁴

Proponemos entonces que ya desde la década de los ochenta existe un cambio o transición a otro régimen de representación donde el discurso parece modificarse al evocar la necesidad de un desarrollo *alternativo* que provenga de las comunidades locales (por los fallos y violencias desde el Estado) pero que en realidad choca con las prácticas e instituciones generadoras del viejo desarrollismo (nacionalismo, civilización, progreso) que parecen no modificarse. En esta medida el actor étnico latinoamericano, y específicamente las organizaciones indígenas son piezas clave en entender estas contradicciones del nuevo paradigma amparado en la idea y práctica del *etnodesarrollo*; por ejemplo, las prácticas sociales se han organizado significativamente alrededor de la idea de la diferencia étnica o cultural, con el de la biodiversidad su reproducción y su conservación.

⁵⁴³ En su libro *El lugar de la cultura* Homi Bhabha propone el análisis de un espacio alternativo o “realidad otra” donde se va redefinir el discurso colonial y la relación colonial, o las verdades absolutas de la modernidad como por ejemplo los Estados-nación desde una perspectiva de las minorías étnicas, de aquellos que se han situado a medio camino entre la tradición y la modernidad cuyas voces han sido silenciadas por los sistemas de dominación. BHABHA, Homi. **El lugar de la cultura**. Buenos Aires: Manantial, 2002.

⁵⁴⁴ ESCOBAR, Arturo. **La invención del Tercer Mundo Construcción y deconstrucción del desarrollo**. Bogotá: Editorial norma, 1998. p. 31-32.

En este sentido, y siguiendo la propuesta de Daniel Matos y Arturo Escobar nos detendremos en la especificidad y transformaciones históricas tomando como guía los actores sociales, en este caso: las organizaciones indígenas o el contemporáneo movimiento indígena colombiano como agentes activos, cuestionadores y propositivos en búsqueda de ese nuevo proyecto alternativo de la invención de la nación pluriétnica y pluricultural. Es indispensable observar las relaciones dialécticas (oposiciones, negociaciones y similitudes) con el arriba y el afuera. Las transformaciones del Estado y la configuración de un neo indigenismo público y transnacional (los actores y alianzas externas) configuraron un nuevo modelo de nación pluricultural. Esta dialéctica de la realidad intenta problematizar críticamente el avance en materia de derechos étnicos desde el movimiento indígena colombiano durante y después de la Constitución Política de 1991.⁵⁴⁵

Precisamente el caso colombiano nos invita a pensar las tensiones, logros y estancamientos del moderno movimiento indígena latinoamericano en la configuración de esa tan solicitada búsqueda del desarrollo alternativo diferente al presupuesto sistema neoliberal y capitalista desde la década de 1990. A continuación, vamos a especificar el caso colombiano y la participación de las organizaciones indígenas, (especialmente la ONIC) en proceso constituyente (1989-1990) de donde surge la constitución política de 1991 y los derechos étnicos allí establecidos. Aunque, como se ha percibido durante el primer y segundo capítulo el énfasis enmarcado en la tesis ha sido enfatizar o priorizar una mirada más desde abajo, es decir a partir de la historia y las voces de la movilización y politización indígena. Guiándose por sus demandas y reivindicaciones (esto por los documentos y testimonios

⁵⁴⁵ Santamaría observa cuatro fases en la evolución de los derechos de los pueblos indígenas en Colombia: 1. Entre 1970 y 1980 basado en la creación y legitimación de categorías indígenas desde la luchas, organización y consolidación de las organizaciones indígenas. 2. El proceso de reconocimiento oficial (1990) y participación de los líderes en la constituyente que implicó el ingreso a la política nacional y al campo jurídico inventando nuevas categorías como la jurisdicción especial indígena 3. Un periodo de desarrollo y consolidación de las reformas constitucionales desde los magistrados y altas cortes con ayuda de la elite académica colombiana. 4. Sería en los años posteriores al 2000, cuando hay un desplazamiento de los derechos de pueblos indígenas y sus expertos como subcampo, hacia un escenario internacional (naciones unidas) enfatizado en los derechos humanos, marcando una especie de renovación que también implicó retroceso o retracción en las políticas públicas específicamente étnicas en la región. SANTAMARIA, Ángela. **Redes transnacionales y emergencia de la diplomacia indígena: un estudio del caso colombiano**. Bogotá, Universidad del Rosario, 2008, p. 44-45.

escogidos) enfrentando y cuestionando los regímenes de representación impuestos desde la modernidad-colonialidad.

El caso colombiano: Crisis del Estado, y el protagonismo de la causa indígena.

En los inicios de 1990, para la sociedad colombiana era indispensable reactualizar una promesa de paz que parecía inalcanzable.⁵⁴⁶ La apertura económica y política quería darle forma y solución a esa promesa como garantía y legitimidad de un Estado que seguía siendo débil. La reformulación constituyente fue la vía de salida frente a la profunda crisis que dejaba el incremento de la guerra sucia y la incorporación de la economía del narcotráfico en las estructuras políticas del Estado.⁵⁴⁷

Esta crisis insostenible conllevó a los sectores intelectuales, políticos y sociales a la necesidad de repensar el país y terminar al menos de manera formal con la exclusión histórica de otras formas de organización social y política, impuesta por el Frente Nacional.⁵⁴⁸ Así, la

⁵⁴⁶ El gobierno de Cesar Gaviria (1990-1994) anunció una “revolución institucional” ligada a la propuesta de una Asamblea Nacional Constituyente (ANC), por la que se había votado hacia el final del gobierno anterior. Se mantuvo la promesa de la desmovilización del Ejército Popular de Liberación - EPL, Partido Revolucionario de Trabajadores - PRT y del comando armado Manuel Quintín Lame, que se efectuaron en 1991. El M19 había entrado a la fuerza civil y actuó como una fuerza política a pesar de la persecución y asesinato de sus principales líderes. GARCIA, Mauricio. Veinte años buscando una salida negociada: aproximación a la dinámica del conflicto armado y los procesos de paz en Colombia 1980-2000. **Revista Controversia**. Bogotá, n. 179, p. 11-41. 2001.

⁵⁴⁷ Esta crisis política se basó en la aparición y consolidación de las alianzas entre las hegemonías regionales con el paramilitarismo, conllevando al asesinato y exterminio sistemático de movimientos de izquierda armados y no armados como, por ejemplo, la persecución y exterminio de la Unión Patriótica - UP, partido político que surgió de las primeras conversaciones de paz del Estado con la FARC en 1985. Por otro lado, el Estado tuvo que hacer frente a las intervenciones y agendas políticas de los carteles del narcotráfico, especialmente el cartel de Medellín que, en 1989, asesinó al candidato liberal para la presidencia Luis Carlos Galán Sarmiento, desatando una movilización nacional exigiendo una reformulación del Estado. CHAVARRO, Diana y RAMPF David. La Asamblea Nacional Constituyente de Colombia de 1991. De la exclusión a la inclusión o ¿un esfuerzo en vano? In: **Inclusive Political Settlements**. Berlin: CINEP Berghof Foundation, 2014, p. 1-24.

⁵⁴⁸ En el marco de las elecciones legislativas y municipales de 1990, los sectores estudiantiles hicieron un llamado para incluir un plebiscito en favor de una convocatoria hacia la ANC, llamado la “séptima papeleta”. Así, mayoritariamente, la sociedad colombiana le dijo si a la ANC siendo la primera vez en la historia de Colombia y Latinoamérica que la iniciativa de una reforma constitucional proviene de la sociedad nacional. CHAVARRO y RAMPF, op.cit., p. 7-10, nota 543.

sociedad colombiana, liderada por el movimiento estudiantil, convoca en 1990 públicamente una Asamblea Nacional Constituyente (ANC) con la intención de incluir democráticamente otros sectores sociales del país, y posibilitar un acuerdo político que conllevara el fin de la violencia generalizada.⁵⁴⁹

La tarea de la ANC consistió en crear una nueva “Carta Magna” que definiera una nación nueva, basada en la inclusión social y democrática, un nuevo pacto social y una reestructuración política bajo otros modelos participativos de representación. Pero, también su aparición debe interpretarse en el marco de las negociaciones de paz fracasados de los gobiernos anteriores.⁵⁵⁰ El optimismo y la esperanza en una democracia plena, basada en la participación política de sectores sociales y populares históricamente marginados, parece ser la carta de salvación frente al aumento por un lado de la pobreza y la desigualdad social, y el incremento del conflicto armado en los territorios rurales.⁵⁵¹

Al igual que los países de la región, esta promesa de paz y refundación iba en paralelo con la implementación de reformas económicas neoliberales, que imponía la incorporación de inversión extranjera y la liberación de mercados. De este modo los cambios

⁵⁴⁹ Así Cesar Gaviria Trujillo, presidente electo para el periodo de 1990-1994, convoca a los principales líderes y fuerzas sociales y políticas del país a la creación de un mandato y reglas de juego en la consecución y desarrollo de la ANC. Se determinó la elección de los 70 delegados, inscritos en listas de candidatos de partidos o movimientos sociales, para el 9 de diciembre de 1990. Se definieron el procedimiento electoral y los requisitos para ser candidato a constituyente, y se limitó la vigencia de la ANC a 150 días: del 5 de febrero al 4 de julio de 1991. CHAVARRO y RAMPF, op.cit., p. 7-10, nota 543.

⁵⁵⁰ GARCIA, Mauricio. Veinte años buscando una salida negociada: aproximación a la dinámica del conflicto armado y los procesos de paz en Colombia 1980-2000. **Revista Controversia**. Bogotá, n. 179, p. 11-41. 2001.

⁵⁵¹ Dentro de un clima de optimismo, la promesa de la ANC pareció ser el camino hacia una apertura democrática de otros sectores sociales y políticos y se creyó que era el definitivo final del frente-nacionalismo bipartidista. Aunque no se lograron conversaciones con la FARC y el ELN, el gobierno de Gaviria consiguió apaciguar la violencia, con una política blanda ante el narcotráfico que se basó en la no extradición, y la rebaja de penas para los narcotraficantes. Las fuerzas militares sufrieron el desprestigio de ser acusadas de tener relaciones con los narcotraficantes, y la guerra fue insostenible para la fuerza pública. Por fin, el gobierno tomó una posición contra el paramilitarismo estableciendo una postura de rechazo y justicia contra los comandantes de la fuerza pública que estuviesen relacionados con el mismo. Gaviria eligió un ministro del interior civil, y trató de limitar la autonomía de los militares. Las reformas se enfocaron en fortalecer el poder del ejecutivo. De esta forma el gobierno buscó recuperar el monopolio de la fuerza, el respeto a los derechos humanos, y el desarme del paramilitarismo. En este contexto se creó el Consejo Nacional de Paz. GARCIA, op.cit., p. 33, nota 546.

constitucionales y estructurales, se sostuvieron desde políticas de apertura económica neoliberal, y contaron con el apoyo de sectores empresariales nacionales e internacionales.

Por consiguiente, estas reformas se ajustaban (como casi toda la historia colombiana) también en las necesidades e intereses norteamericanos y sus políticas antidrogas, además de la presión internacional ante las violaciones contra los derechos humanos.⁵⁵² Paradójicamente, la salida constitucional de la crisis política y económica en Colombia, durante la década de 1990, posibilitó que los movimientos sociales y las recién desmovilizadas guerrillas participaran, “democráticamente” en la consecución de una constituyente supuestamente incluyente de sectores sociales siempre excluidos de la política representativa nacional.⁵⁵³

Los representantes indígenas y la constitución política de 1991.

¡Tenemos constituyentes! titula el periódico unidad indígena en su número 99 (el principal medio de expresión de la ONIC) inaugurando lo que para la dirigencia indígena sería un nuevo ciclo del movimiento indígena colombiano y sus relaciones con el Estado y la sociedad colombiana.⁵⁵⁴ Para la ONIC la participación en la Asamblea Nacional Constituyente (ANC) de 1990 en la cual se expidió la Constitución Política de 1991 quizás fue el suceso más importante en el transcurrir del Movimiento Indígena Colombiano (MIC) en el siglo XX. Lo que implicaría una entrada a la política a nivel nacional de un actor étnico en la cultura política y tradicional. Un reto no solamente para el movimiento indígena, sino

⁵⁵² HOUGHTON Juan Carlos. Desterritorialización y pueblos indígenas. In: HOUGHTON, Juan Carlos (editor). **La tierra contra la muerte**. Bogotá: CECOIN, 2008

⁵⁵³ Las elecciones fueron organizadas en diciembre de 1990, con el fin de escoger setenta delegados, que tendrían la responsabilidad de elaborar la nueva constitución. El proceso buscaba la participación de diferentes sectores sociales, no obstante, en el caso indígena esta no fue directa, en un primer momento se impuso que los candidatos tenían que demostrar una experiencia profesional de cinco años y estudios universitarios, estas disposiciones excluían los representantes de sectores populares, por lo que se denunciaron de elitistas, logrando que fueran abolidas. A pesar de que supuestamente las elecciones de los constituyentes priorizaban los candidatos independientes, los partidos tradicionales especialmente el liberal consiguió centralizar las candidaturas, bajo estas circunstancias los otros sectores tenían condiciones difíciles para la participación, por ejemplo las organizaciones indígenas, que no contaban con experiencia en los mecanismo electorales por la falta de recursos para realizar campañas y sobretudo la falta de documentos de identidad de la mayoría de indígenas. Por eso, para algunos críticos no ven a la constituyente como un momento y espacio de inclusión donde participo toda Colombia. Diana; RAMPF David. La Asamblea Nacional Constituyente de Colombia de 1991. De la exclusión a la inclusión o ¿un esfuerzo en vano? In: **Inclusive Political Settlements**. Berlin: CINEP Berghof Foundation, 2014, p 1-36.

⁵⁵⁴ ONIC. **Unidad indígena**. Tenemos constituyentes indígenas. Bogotá, n. 99, p 2. Mayo. 1991.

también para el Estado colombiano, ya que se basaría ante todo en asumir una realidad sociológica, largamente negada por la elite política en el pasado: el carácter diverso, étnico y cultural de la nación.⁵⁵⁵

El proceso de participación en la ANC se tomó muy seriamente por las organizaciones indígenas, esto se demuestra al revisar las memorias del Tercer Congreso Nacional Indígena celebrado entre el 25 y 30 de junio de 1990 en Bogotá, donde se dispuso como tema central, y además, se adecuo las metodologías y actividades impulsoras para configurar propuestas y elegir sus respectivos representantes.⁵⁵⁶

También lo apreciamos en los sucesivos editoriales del periódico UI a cargo del Comité Ejecutivo de la ONIC que expresaba una perspectiva de esperanza y optimismo, “una oportunidad histórica” no solamente para los indígenas sino para los otros sectores populares históricamente excluidos. No obstante, también se aprecia cierta preocupación, incógnitas y críticas sobre la manera de vinculación al proceso. La editorial de Unidad indígena lo describe así:

Durante el Tercer congreso se había considerado la importancia de participar en la Asamblea Nacional Constituyente aclarando que esta debía representar todos los intereses de la nación y debería ser autónoma y soberana para hacer los cambios que el país requiere. Pero el acuerdo político a que llegaron los partidos tradicionales con el visto bueno de la AD-M19 le puso serias limitaciones a la constituyente, por lo que la ONIC vio que esta no tendría el carácter democrático que todos habíamos esperado. Entonces la ONIC llamo a sus afiliados para discutir el tema y decidir la participación. Luego de debatir durante tres días con la

⁵⁵⁵ Señalemos que además de los indígenas en Colombia existe una población afro descendiente amplia, cerca del 10 % de la población se declara como afrocolombiano, lo cual después de Brasil, lo ubica como un país latinoamericano con alta descendencia afro. Así los artículos 7 y 8 de la nueva constitución refieren: El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana. Y es obligación del Estado y de las personas proteger las riquezas culturales y naturales de la Nación. Colombia, Constitución (1991). **Constitución política de Colombia** promulgada en la Gaceta Constitucional número 114 del jueves 4 de julio de 1991.

⁵⁵⁶ Con cerca de 502 indígenas delegados de las organizaciones indígenas regionales y más de 2.000 como asistentes, el tercer congreso quizás fue el más importante celebrado por la ONIC, no solamente por el contexto histórico que se vivía el país pero también por la oportunidad histórica del Movimiento Indígena Colombiano de intervenir en la refundación de las bases ideológicas, políticas y jurídicas de la Nación. La ONIC demostró su capacidad de convocatoria y crecimiento como sujeto político. Una de las acciones de la ONIC fue determinar, desde las organizaciones regionales y locales, la creación y promoción de comités “pro-constituyente” y la participación activa en ellos. En primera instancia se buscaba que las modificaciones y propuestas sobre la legislación indígena partieran desde las comunidades y las organizaciones y no de los funcionarios o políticos ajenos. ORGANIZACIÓN NACIONAL DE COLOMBIA. **Memorias del Tercer congreso Nacional Indígena**, ONIC, Bogotá, Junio 25 al 30 de 1990.

participación de 14 regionales, 16 zonales y 7 locales. Se determinó exigirle al gobierno un tratamiento especial para los indígenas. Estas condiciones especiales eran la participación directa o una circunscripción especial, que fue apoyado por las organizaciones mediante marchas e incluso la ocupación de la oficina de asuntos indígenas. Pero fue en vano porque el gobierno fue inflexible. Fue entonces que las mismas regionales comenzaron entonces a exigirle a nuestra organización nacional que aceptáramos el reto y le presentáramos al país nuestros propios candidatos y propuestas. Actualmente hay mucha receptividad frente a los indígenas colombianos y confirmamos que nuestros amigos no nos dejen solos esta vez. Queremos democratizar el país y trabajar por una Colombia pluralista donde quepamos todos los excluidos con el esfuerzo de todos, nuestros representantes irán a esta asamblea a defender estos derechos y el pueblo colombiano podrá confiar en ellos.⁵⁵⁷

El reto para las organizaciones indígenas implicaba de manera novedosa y vertiginosa entrar en una contienda electoral con diferentes obstáculos como por ejemplo: la falta de documentación de los indígenas para ejercer su voto y contabilizarlos, los pocos medios y recursos para generar las campañas y los problemas o enfrentamientos que se podían presentar entre las diferentes organizaciones y sus líderes.⁵⁵⁸

Sin embargo, a pesar de estas dudas y preocupaciones la ONIC y el MIC en general se encaminaron hacia la constituyente con un entusiasmo inusitado, convencidos que allí se jugaba muchas de las reivindicaciones y demandas históricas adelantadas ya 20 años atrás y de alguna manera no podía perderse tal ocasión.⁵⁵⁹ Sobre todo en el contexto particular de demandas que se promovía desde el mismo periódico UI: las continuas denuncias de violencia contra las comunidades y sus territorios, dando énfasis a las regiones del pacífico

⁵⁵⁷ ONIC. **Unidad Indígena**. El Movimiento Indígena y la constituyente. Bogotá, n.95, p.2, mayo 1990.

⁵⁵⁸ Así se exponía en el periódico: “Es un reto porque las organizaciones indígenas las hemos construido con base en esfuerzos propios para luchar por nuestras reivindicaciones, por ello no son aparatos electoreros y están en desventaja frente a astutos politiqueros que manejan dinero y medios masivos de información. Es un reto porque la mayoría de los adultos en las comunidades no están cedulados (documento de identificación) y de los cedulados la mayoría viven lejos de los posibles centros de votación.” ONIC. **Unidad Indígena**. Vamos a la constituyente. Bogotá, n. 97, p. 3. Junio, 1990.

⁵⁵⁹ Gabriel Muyuy uno de los líderes más reconocidos de la ONIC, entrevistado por Santamaría comenta como a pesar de tener todo un bagaje en la militancia política se consideraban como profanos de la política electoral y en esa medida fue muy importante la ayuda de la cooperación internacional y la asesoría de expertos no indígenas que se unieron a la causa indígena. SANTAMARIA, Ángela. **Redes transnacionales y emergencia de la diplomacia indígena: un estudio del caso colombiano**. Bogotá, Universidad del Rosario, 2008, p. 66.

y la Amazonía (que comenzaron a tener un espacio reiterativo y de importancia en el periódico) y la campaña de “autodescubrimiento”.⁵⁶⁰

Estas dos temáticas (Derechos Humanos y la campaña de autodescubrimiento) junto con algunos suplementos y editoriales para explicar el significado de la ANC y la forma de participar fueron los puntos focales discutidos en UI al iniciar los años de 1990.⁵⁶¹ Las iniciativas y propuestas recopiladas, desde las organizaciones indígenas y comunidades locales, en el Tercer Congreso de la ONIC, se enfocaron hacia las reformas de la constitución de 1886, (en particular la ley 89) que fue la bandera de resistencia y lucha de las comunidades andinas pero que determinaban una mirada racista y excluyente.⁵⁶²

Es importante observar que con las constantes denuncias sobre las violaciones múltiples y sistemáticas de los derechos humanos en el marco de la guerra sucia, se crea la Secretaria de Derechos Humanos articulada con el Estado, con la función de hacer recomendaciones y generar estrategias para superar la violencia en los territorios indígenas. Este espacio se asocia a una reflexión sobre el significado de los derechos étnicos y su incursión en la nueva constitución.⁵⁶³

Durante el proceso constituyente (1989-1990), los candidatos indígenas adquirieron protagonismo desde los medios de comunicación nacionales por sus propuestas cada vez más alineadas con otras demandas de sectores, tales como el campesinado o las comunidades afrocolombianas.⁵⁶⁴ También, se incentivaron las alianzas de los partidos indígenas con otros sectores políticos regionales. Esta situación conllevó que, para la década de 1990, las

⁵⁶⁰ ONIC. Declaración sobre el quinto centenario **Unidad Indígena**. Bogotá, n.95. p-13, Mayo. 1990.

⁵⁶¹ ONIC. Que es la asamblea nacional constituyente. **Unidad Indígena**. Bogotá, n.95. p-15. Mayo 1990.

⁵⁶² ONIC. Las leyes que nos protegen. **Unidad Indígena**. Bogotá, no.94, p. 4. Febrero, 1990.

⁵⁶³ El enorme impacto de la crítica situación de derechos humanos se asoció a la creación de las principales hidroeléctricas del país en los territorios indígenas, al incremento del narcotráfico en las estructuras del sistema político y económico del país, a la privatización de la seguridad en manos de particulares a través de cooperativas que se extendieron a lo largo y ancho de la nación y a las estructuras paramilitares ilegales con el apoyo de funcionarios públicos y autoridades militares. En las memorias del congreso se puede apreciar otras temáticas como el control sobre recursos naturales, la situación de la mujer indígena, fronteras y relaciones internacionales. Una de las recomendaciones principales, consistió en la necesidad de avanzar más allá de las denuncias públicas y las movilizaciones, hacia relaciones solidarias que pongan en línea de frente la lucha por una vida digna, y la resistencia frente a las infracciones del Derecho Internacional Humanitario en Colombia. **Memorias del Tercer congreso Nacional Indígena**, ONIC, Bogotá, Junio 25 al 30 de 1990.

⁵⁶⁴ CAVIEDES, Mauricio. La representación del movimiento indígena en la prensa nacional durante la asamblea nacional constituyente. **Revista Etnias y Política**. Bogotá, n. 6, p. 94-106, 2008.

organizaciones indígenas se configuraran como un sujeto y actor político influyente en las reformas políticas y los nuevos escenarios de la descentralización y gobernabilidad estatal.

Lo anterior condujo un cambio en la representación e imagen de los indígenas frente a la sociedad nacional y marco cierto respeto por una identidad étnica que se veía como positiva y propositiva, desde otros sectores intelectuales y políticos. Así, el proceso por el cual se insertaron las propuestas del movimiento en la ANC se personificaron en la performatividad o el accionar (discursos y prácticas) de los representantes indígenas que le dieron una notoriedad especial, dirigida o encauzada hacia la consecución de derechos étnicos y colectivos específicos, incluidos y reconocidos en la constitución política de 1991.

Performatividad en los constituyentes indígenas.

Por primera vez en la historia de Colombia y Latinoamérica, dos de los cincuenta constituyentes elegidos eran indígenas y participarían activamente en la creación de una constitución política nacional.⁵⁶⁵ Al liderar no solo las demandas de las comunidades y organizaciones indígenas, sino las de otros sectores étnicos, sociales y populares de Colombia los constituyentes indígenas elegidos eran: Lorenzo Muelas Hurtado indígena Misak perteneciente al movimiento de autoridades indígenas de Colombia AICO; Francisco Rojas Birry representante de la ONIC y perteneciente a la comunidad Embera ubicada en el pacífico colombiano, y adicionalmente en calidad de observador Alfonso Guzmán, en representación del Movimiento Armado Quintín Lame, grupo recientemente desmovilizado.⁵⁶⁶ Sin embargo,

⁵⁶⁵Dos organizaciones indígenas decidieron presentar candidatos: Lorenzo Muelas por las Autoridades Indígenas de Colombia, AICO y Francisco Rojas Birry, por la Organización Nacional Indígena ONIC. La AICO tenía apoyo en el Cauca indígena (los Guámbianos) los Pastos en el Nariño y los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Aun así, la AICO se veía más débil frente la ONIC. Los dos partidos tradicionales obtuvieron 45 delegados sobre 70. (25 para el partido liberal y 20 por el partido conservador) la nueva fuerza política la Alianza Democrática M-19 obtuvo 19 delegados, y los otros sectores se repartieron los 8 restantes, 2 indígenas, 1 para los movimientos religiosos cristianos y evangélicos y dos para la Unión Patriótica, y 1 para el sector sindical, los otros integrantes sin voto fueron para los grupos desmovilizados, Ejército de liberación Popular EPL y el Movimiento armado Quintín Lame. MAQL. CHAVARRO, Diana; RAMPF David. La Asamblea Nacional Constituyente de Colombia de 1991. De la exclusión a la inclusión o ¿un esfuerzo en vano? In: **Inclusive Political Settlements**. Berlin: CINEP Berghof Foundation, 2014, p 1-36.

⁵⁶⁶ La delegación de Rojas Birry obtuvo 35.783 votos y Lorenzo Muelas le siguió con 23.000. Los dos candidatos fueron los primeros indígenas en participar en elecciones nacionales. El MAQL fue el último de los movimientos armados en negociar su desmovilización en julio de 1990 poniendo como condición la representación indígena a la ANC, el gobierno aceptó en 1991 pero aceptando solo un representante y en calidad de observador con derecho a intervenir pero sin poder decisorio es decir sin voto. LAURENT, Virgine. Espacios políticos regionales. Estudio de Caso. In: **Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998**. Motivaciones,

como lo menciona Lorenzo Muelas unos de los constituyentes elegidos, la incursión en un escenario nuevo no fue fácil para los indígenas, por el sentimiento de ilegitimidad e inseguridad que arrastraban históricamente y efectivamente, a pesar de su larga experiencia de militancia, su formación en las luchas del Cauca, se sentía lejos de pertenecer a las formas de la política tradicional:

De yo ser hablador, de ser metido me candidatizaron... además nosotros no sabíamos manejar la política electoral (...) pero nosotros no teníamos experiencia de como conducir (...) hemos ganado respeto, con dignidad y sencillez. Ya me dicen ¡honorable! Hace unos treinta años uno se sentía más bajo que la suela del zapato y ahora le dicen “honorable”.⁵⁶⁷

No obstante, los dos indígenas elegidos utilizaron diferentes maneras y repertorios para hacer oír su voz.⁵⁶⁸ Rojas Birry desde la ONIC, y Muelas Hurtado desde la AICO⁵⁶⁹ configuraron dos perspectivas diferentes y complementarias en la consecución e incorporación de las propuestas legislativas desde las organizaciones indígenas que representaban. Además, consiguieron alianzas con otros sectores progresistas y fueron acompañados por equipos jurídicos mixtos (indígenas y no indígenas) que lograron articular y movilizar las exigencias y propuestas del movimiento indígena con los discursos y temáticas jurídicas internacionales.⁵⁷⁰

Diferentes: porque cada uno representaba dos generaciones de líderes indígenas y provenían de distintas experiencias organizativas, por lo tanto proyectaban otras formas de legitimación de esa representatividad. Es decir, mientras Rojas Birry, indígena Embera asociado a las organizaciones indígenas del pacífico colombiano pertenecía a la segunda generación de líderes indígenas con formación universitaria (Abogado egresado de la

campos de acción e impactos. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005, p.121.

⁵⁶⁷ Citado por Laurent. LAURENT, op.cit., p.256, nota 562.

⁵⁶⁸ Para Gros la participación de los dos indígenas en realidad significaba un voto de opinión de las poblaciones urbanas en apoyo al movimiento indígena y al mismo tiempo una crítica y sanción al sistema político tradicional. Esto contribuye a legitimar la consecución de la asamblea constituyente. GROS, Christian. Colombia un ajuste con rostro indígena. **Nación, identidad y violencia: el desafío latinoamericano**, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Universidad de Los Andes, 2010, p. 87.

⁵⁶⁹ Autoridades indígenas de Colombia, AICO era el nuevo nombre de AISO o el Movimiento de las autoridades indígenas del suroccidente colombiano, del cual hacía parte el indígena guambiano o Misak Lorenzo Muelas Hurtado.

⁵⁷⁰ SANTAMARIA, Ángela. **Redes transnacionales y emergencia de la diplomacia indígena: un estudio del caso colombiano**. Bogotá, Universidad del Rosario, 2008, p. 68.

universidad de Antioquia) y un amplio lenguaje técnico, jurídico y administrativo. Lorenzo Muelas por su parte pertenecía a la primera generación, y su larga experiencia en la militancia del movimiento indígena caucano, justificaba su accionar y el don de la palabra cuestionadora (siempre en lengua nativa, luego en español) apelando a la fuerza de la movilización y a su figura fuerte y su vestimenta como legítimo representante de las autoridades tradicionales.

Complementarias, porque no obstante estas voces indígenas representaban proyectos políticos muy diferentes, terminaron presentándose a la sociedad nacional, como homogéneas. El proyecto de unidad sobresalió desde las alianzas entre las organizaciones indígenas (ONIC-AICO) tratando de minimizar las diferentes divergencias históricas dentro del movimiento indígena.⁵⁷¹ Por otro lado, también lograron aproximar las propuestas, reacomodándolas y convergiendo con los debates sobre derechos étnicos y culturales de minorías provenientes de los escenarios internacionales.⁵⁷²

El proyecto político multicultural de Rojas Birry proveniente de las tierras bajas, velaba por una representación mucho más abierta encauzada en las alianzas con otros sectores étnicos (comunidades negras) y se apoyaba en los conceptos de la cultura y la pluralidad.⁵⁷³ Mientras tanto el proyecto de Lorenzo Muelas era más particularizado en lo étnico y lo tradicional (el cabildo y el resguardo) que demandaba las luchas por la tierra y los intereses

⁵⁷¹ En esta ambigüedad surge el protagonismo del MIC en el marco de una euforia y optimismo por irrumpir en escenarios políticos vedados históricamente. Cavedes señala que la representación del MIC en la prensa colombiana durante la consecución de la ANC, estuvo marcada por mostrar un movimiento homogéneo y en incorporación a la apertura democrática del Estado, ya no se veían a los indígenas como manipulados por la izquierda y/o víctimas de la guerrilla, si no más bien un actor político que se reivindicaba y articulaba a las luchas de otros sectores populares (Campesino, estudiantil o el obrero) CAVIEDES, Mauricio. La representación del movimiento indígena en la prensa nacional durante la asamblea nacional constituyente. **Revista Etnias y Política**. Bogotá, n. 6, p. 94-106, 2008.

⁵⁷² SANTAMARIA, op.cit., p. 68-69, nota 559.

⁵⁷³ Rojas Birry al ser abogado tenía una relación estrecha con los jóvenes abogados asesores del presidente Gaviria, sobre todo a partir de la subcomisión de Igualdad y Carácter Multiétnico de la Comisión Preparatoria sobre derechos humanos para la ANC. En esta medida es inevitable la influencia que enmarcó y guió la propuesta de Birry que además representó las organizaciones afrocolombianas que no tuvieron representación directa en la asamblea. LAURENT, Virgine. Espacios políticos regionales. Estudio de Caso. In: **Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998**. Motivaciones, campos de acción e impactos. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005, p. 123.

de las comunidades andinas, configurándose desde el respeto hacia las autoridades tradicionales como bastiones del derecho mayor.⁵⁷⁴

A continuación, describiremos como fue este proceso desde los discursos y ponencias de los constituyentes indígenas Birry y Muelas en la ANC. Enmarcados en el accionar de una performatividad de la etnicidad en el sentido de Bhabha. Es decir, una identidad instrumentalizada por los representantes indígenas constituyentes aprovechando cierto fetichismo o exotismo de su condición étnica estereotipada.⁵⁷⁵ Este proceso de redefinición tiene un carácter performativo de la cultura. Ósea, la capacidad del mundo simbólico en influir activamente sobre la producción de realidad social y transformar las esferas económicas, políticas, y sociales “naturalizadas” o representadas como reales o como lo propondría Escobar aquellos regímenes de representación.

La cuestión es que este discurso “otro”, alterno, ha surgido al mismo tiempo que el discurso dominante; dicho de otra forma, han ido en paralelo y se sitúa entre el discurso hegemónico y el de la alteridad, lo que propone el autor es revisar este espacio, creado mediante el estereotipo, la mimesis y la hibridez, y que tiende a desear o querer invertir o diríamos, subvertir el orden colonial.⁵⁷⁶

Así Bhabha, invita pensar otra concepción no materialista de la historia, no desde el campo de la diversidad cultural (como lo supondría el multiculturalismo) sino desde la diferencia. En esa medida, es tan importante contextualizar la construcción crítica histórica de la emergencia indígena en el continente latinoamericano desde abajo y que remitiría precisamente a revisar el pasado y presente, tradición y modernidad tanto de dominados

⁵⁷⁴ El derecho mayor implicaba un proyecto político-jurídico, ósea la formulación de un derecho propiamente indígena, regulado por sus autoridades y reconocido por el Estado. SANTAMARIA, Ángela. **Redes transnacionales y emergencia de la diplomacia indígena: un estudio del caso colombiano**. Bogotá, Universidad del Rosario, 2008, p. 71.

⁵⁷⁵ Bhabha define el estereotipo como “forma de conocimiento e identificación que vacila entre lo que siempre está en su lugar, ya conocido, y algo que debe ser repetido ansiosamente”. BHABHA, Homi. **El lugar de la cultura**. Buenos Aires: Manantial, 2002, p. 91.

⁵⁷⁶ Es interesante la lectura Bhabha hace del estereotipo ya definido anteriormente, pero ahora en términos de fetichismo. Para él autor funcionan de manera similar, porque intentan “normalizar” unas determinadas “perturbaciones” u “otredades” y “el fetiche o estereotipo da acceso a una identidad” y en ella se encuentra la diferencia; el fetiche/estereotipo causa una ambivalencia: o atrae o repele, dependiendo del sujeto, lo normal es que el creador del fetiche, lo mire con deseo y complacencia, sin embargo en el discurso colonial, el fetiche/estereotipo provoca por un lado una escisión y por otro un reconocimiento de su existencia como “otro”, es decir, que no se niega su existencia, sino que le brinda un lugar propio, aunque sea separado. BHABHA, op.cit., p. 100-102, nota 571.

como de dominadores.⁵⁷⁷ El discurso de la diferencia cultural y étnica, desde régimen de representación no solo sirvió para direccionar y negociar los intereses del movimiento indígena colombiano en la ANC, sino también al propio Estado que buscaba su legitimidad en el nuevo proceso constitucional.

Rojas Birry: Vocero de los excluidos

“Vocero de los excluidos” tituló el periódico de la UI en su número 95, la elección de Francisco Rojas Birry, representante de la Organización Indígena de Colombia ONIC en la asamblea constituyente; allí UI informa sobre los objetivos de su participación describiendo los diferentes viajes y reuniones no solo con las comunidades indígenas y organizaciones regionales, sino también con las organizaciones negras o afrocolombianas, especialmente del Pacífico colombiano. Rojas Birry fue elegido, superando otros candidatos que se presentaron desde otras alianzas, principalmente con las organizaciones andinas y amazónicas. El constituyente perteneciente a la etnia Emberá, tenía la ventaja que provenía de las organizaciones étnicas del Pacífico, (OREWUA) que de alguna forma se mantenían alejadas de los conflictos dentro de la propia ONIC, y además a la cuales se unió el movimiento negro del pacífico y posteriormente el de San Andrés e Isla de Providencia en el litoral caribe.⁵⁷⁸

Así Rojas Birry, fue nombrado como “*la voz de los que no tiene voz*”, dentro del proceso de la Constituyente. UI informaba que Rojas Birry, no solo oficiaba y era el portavoz oficial de la organización nacional siguiendo las propuestas recogidas en los comités pros constituyentes generados desde el tercer congreso nacional, también representaba, otros sectores populares, especialmente el afrocolombiano.⁵⁷⁹

En su intervención en la Asamblea Nacional Constituyente, el 21 de febrero de 1991, Francisco Rojas Birry trató de evocar esa voz de todos, al nombrar los diferentes líderes indígenas del pasado, como Quintín Lame, la cacica Gaitana, los líderes de las comunidades negras, y los dirigentes de izquierda y excandidatos presidenciales recientemente asesinados como Bernardo Jaramillo de la Unión Patriótica UP, Carlos Pizarro exintegrante y líder del

⁵⁷⁷ BHABHA, op.cit., p.285-288, nota 571.

⁵⁷⁸ ONIC. **Unidad Indígena**. Nuestras primeras elecciones. Bogotá, n. 98. p 3. Marzo 1991.

⁵⁷⁹ En ningún momento, el periódico UI mencionó el otro candidato Lorenzo Muelas representante de Autoridades Indígenas de Colombia - AICO, ni el modo en que se eligieron y la cercanía de sus propuestas. Este hecho evidenció la continuidad de una ruptura de estas organizaciones, aunque nunca se representaron ante la ANC y la sociedad nacional como antagonistas. ONIC. **Unidad Indígena**. Nuestros candidatos a la constituyente. Bogotá, n. 96. P 8-10. Noviembre 1990.

M19 y el excandidato liberal Luis Carlos Galán Sarmiento.⁵⁸⁰ De esta forma, Birry se posicionó más allá de las reivindicaciones indígenas o étnicas, en las demandas de los excluidos, logrando contextualizar e insertar las luchas indígenas en la historia de la violencia colombiana, señalando de forma vehemente la continua agresión contra los indígenas ocurrida ahora, en la víspera de la ACN por ejemplo, con la muerte del líder indígena Aruhaco Luis Napoleón Torres perteneciente a la Sierra Nevada de Santa Marta.⁵⁸¹

Esta violencia también la enmarcó dentro de la historia de opresión y resistencia indígena desde los 500 años de invasión de los españoles, haciendo una crítica a las conmemoraciones que preparaba el gobierno para entonces. Birry, insistió que tal fecha hacía parte de la historia del etnocidio de los pueblos indígenas y que el colombiano para encontrar su identidad tendría que ser consciente de este hecho.⁵⁸² En la segunda parte de su intervención, particularizó su discurso en las propuestas del MIC, empezando por apoyar los procesos de paz y apertura democrática, centrándose en el carácter pluriétnico y multicultural de la nación.⁵⁸³ Luego de señalar esta intervención, el Periódico de la UI, mostró a un Rojas Birry que viajaba por el país y se reunía con diferentes comunidades y organizaciones indígenas como los Wayuu de la Guajira al norte de Colombia o el campamento del grupo armado desmovilizado Manuel Quintín Lame.⁵⁸⁴

Aunque en sus intervenciones, recopilaba las demandas históricas de los sectores populares como la reforma agraria, reivindicación de las libertades políticas y derechos civiles, y la participación democrática como base para alcanzar la paz, es notorio que no dejaba de lado las reivindicaciones indígenas.⁵⁸⁵ Desde la ONIC, la agenda política de Rojas

⁵⁸⁰ ONIC. **Unidad Indígena**. Intervención de Francisco Rojas Birry en la Asamblea Nacional Constituyente. Bogotá, n. 98. p 4-5, Marzo 1991.

⁵⁸¹ ONIC. **Unidad Indígena**. Intervención de Francisco Rojas Birry en la Asamblea Nacional Constituyente. Bogotá, n. 98. p 4-5, Marzo 1991,

⁵⁸² ONIC. **Unidad Indígena**. Intervención de Francisco Rojas Birry en la Asamblea Nacional Constituyente. Bogotá, n. 98. Marzo 1991, p 4-5

⁵⁸³ ROJAS BIRRY. Francisco. Proyecto de Reforma constitucional. Exposición de Motivos: Una propuesta para el país. La Colombia que queremos. In: **Documentos. Secretaría General Asamblea Nacional constituyente**. Biblioteca Luis Ángel Arango, marzo, 1990.

⁵⁸⁴ ONIC. **Unidad Indígena**. Habla el Quintín Lame ¿Por qué dejamos las armas? Bogotá, n. 99, p 3-6. Mayo 1991.

⁵⁸⁵ Sin embargo, el UI se limitó únicamente al punto sobre el reconocimiento de la cultura indígena y los artículos discutidos en la Constituyente. Silenció las otras demandas y también silenció sobre las propuestas de los otros dos constituyentes indígenas, Muelas por el movimiento caucano Autoridades indígenas de Colombia y Alfredo Guzmán por el grupo guerrillero desmovilizado Quintín Lame, no

Birry y sus asesores jurídicos, presentaron dos propuestas o proyectos reformativos de la Constitución Política. La primera propuesta “*La Colombia que queremos*” expuso el ideario del movimiento indígena acerca de la formación de un verdadero Estado de derecho, democrático, participativo, plural, justo, en paz y respetuoso de los derechos individuales y colectivos. La segunda propuesta, titulada “*Tierra, Autonomía y Cultura*”, se basó principalmente en una descolonización jurídica de las leyes indígenas provenientes desde la república (ley 89 de 1890) introduciendo la vanguardia sobre derechos étnicos en el concierto internacional y el reconocimiento del carácter multiétnico y pluricultural del pueblo colombiano:

Por eso nos parece fundamental que el artículo primero de la nueva constitución se consagre al reconocimiento del carácter multiétnico y pluricultural del pueblo colombiano [...]nuestras demandas de reconocimiento se propusieron la consagración del principio de autonomía, en virtud del cual se reivindica la autodeterminación de nuestros pueblos y el carácter colectivo de la propiedad de los territorios indígenas con el fin de hacer respetar nuestras propias formas de gobierno, tradiciones, usos, costumbres y prácticas.⁵⁸⁶

Según la ONIC, en respuesta a los planes de desarrollo económico del gobierno nacional, la lucha estuvo centrada en el apoyo a las demandas campesinas por una reforma agraria integral. La organización manifestó la necesidad de diferenciar la relación con los partidos políticos de izquierda del país y el respeto de las diferencias étnicas y culturales, por parte de estos. Según la dirigencia indígena, estos grupos cometieron errores, tales como el irrespeto a la autonomía de los cabildos indígenas, el reclutamiento de jóvenes, inclusive menores de edad y acciones político militares que perjudicaron a los territorios y a las organizaciones indígenas.⁵⁸⁷

La ponencia también subrayó “sobre los derechos de los grupos étnicos” en la que afirma la importancia de reconocer un derecho global a la cultura, registrado en uno de los

obstante simplemente los mencionó como “*nuestros constituyentes*” pertenecientes a partidos políticos indígenas. ONIC. **Unidad Indígena**. Existimos constitucionalmente. Bogotá, n.99. p 3, Mayo 1991.

⁵⁸⁶ROJAS BIRRY, Francisco. Proyecto de Reforma constitucional: Por nuestras Raíces y los sueños de todos. In: **Documentos. Secretaría General Asamblea Nacional constituyente**. Biblioteca Luis Ángel Arango, marzo, 1990.

⁵⁸⁷ ORGANIZACIÓN NACIONAL DE COLOMBIA. **Memorias del Tercer congreso Nacional Indígena**, ONIC, Bogotá, Junio 25 al 30 de 1990.

artículos que fueron presentados en la subcomisión segunda de la ANC y que en su texto indica:

Artículo 33, “Del derecho a la cultura. La cultura en sus distintas manifestaciones es fundamento de la nacionalidad. El Estado garantiza la participación plena e igual de todas las personas en la vida cultural y científica. Se reconoce la identidad y dignidad de todas las culturas y lenguas que conviven en el país y el derecho a cada comunidad de preservar y reafirmar su identidad cultural.”⁵⁸⁸

A partir de este postulado. Se introdujo la necesidad de efectuar un reconocimiento por los derechos especiales de los grupos étnicos, que se remetía a la idea de derechos colectivos de los pueblos indígenas, en especial los derechos a la identidad étnica y a la autonomía. Acorde con la visión de las organizaciones indígenas, en las palabras de Rojas Birry, se debía reconocer 4 derechos fundamentales: identidad cultural, autonomía, propiedad territorial y participación política.⁵⁸⁹ La libre determinación tenía una connotación amparada con el reconocimiento de derechos colectivos que reflejan “la totalidad antropológica y social de la comunidad como realizaciones colectivas que se han construido generación tras generación, revelando a su vez toda una adaptación al medio natural y de organización interna acorde con el propio significado de vida.”⁵⁹⁰ Estas propuestas, constituyeron un importante avance y lograron la visibilidad necesaria para el recibimiento y conceptualización de la diferencia cultural, como principio de la diversidad que darían las bases para el pluralismo jurídico discutido y constituido formalmente en la constitución política de 1991.

Lorenzo Muelas y el derecho mayor.

Una de las figuras más importantes del Movimiento indígena colombiano y que logro gran visibilidad por su trabajo y representación en el proceso constituyente de 1989 y 1990, sin duda fue el líder y dirigente indígena Lorenzo Muelas Hurtado. El Taita Muelas como singularmente se le conocía, con su falda morada, su sombrero de fieltro negro y su ruana, no solamente fue una de las figuras más influyentes en la Asamblea Nacional Constituyente,

⁵⁸⁸ ROJAS BIRRY. Francisco. Ponencia: Los derechos de los grupos étnicos. In: **Documentos secretaria general Asamblea Nacional constituyente**. Biblioteca Luis Ángel Arango, Abril 1991.

⁵⁸⁹ ROJAS BIRRY. Francisco. Proyecto de Reforma constitucional. Exposición de Motivos: Una propuesta para el país. La Colombia que queremos. In: **Documentos. Secretaria General Asamblea Nacional constituyente**. Biblioteca Luis Ángel Arango, marzo, 1990.

⁵⁹⁰ ROJAS BIRRY, op.cit. p. 3, nota 578.

sino que también tal vez uno de sus más críticos después de la implementación de los derechos reconocidos en la CP de 1991.

Para conocer de dónde surgen esas críticas del constituyente indígena, es bueno detenernos un poco en sus discursos y acciones en la ANC y sus principales textos que expresaron su sentir después de tal participación.⁵⁹¹ La figura del Taita Muelas fue legitimada gracias a su trabajo de base local con los diferentes cabildos andinos y la fuerza de su trayectoria política, participando en la creación del CRIC y siendo posteriormente gobernador del Cabildo de Guambia, en 1985, uno de los más importantes del Cauca.⁵⁹²

Lorenzo Muelas, gracias a sus discurso beligerante apoyado de su fuerte personalidad lo convirtieron, por elección de las comunidades indígenas de Colombia, principalmente del Cauca, en su representante más fiel en la ANC. La organización AISO, del cual procedía se convirtió en el partido indígena AICO (Autoridades Indígenas de Colombia) y su programa de propuestas se basó en las ideas de autonomía y autodeterminación, para implementar un gobierno propio desde las autoridades indígenas.⁵⁹³

La figura del taita Muelas en la ANC fue novedosa, con sus atuendos originarios, sombrero, ruana y falda marco un hito en la acostumbrada imagen desgastada de la política tradicional colombiana. Su discurso primero en lengua y después en español interpelaba a la audiencia, en un tono que incomodaba y acusaba a las elites políticas tradicionales. Según Laurent, gracias a sus asesores el taita consiguió el apoyo y alianza de sectores más progresistas, como la del sociólogo e investigador Orlando Fals Borda y el jurista Santiago Peña, quien articulo los discursos de Muelas y la perspectiva de la acción colectiva indígena

⁵⁹¹ MUELAS HURTADO, Lorenzo. Os povos indígenas e a Constituição da Colômbia: primeira experiência de participação indígena nos processos constituintes da América Latina. In: RAMOS, Alcida Rita (Org.). **Constituições nacionais e povos indígenas**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2012, p. 36-52.

⁵⁹² LAURENT, Virgine. Candidatos y acompañantes: Trayectorias y perfiles. In: **Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998**. Motivaciones, campos de acción e impactos. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia e Instituto Francés de Estudios Andinos. 2005. p. 252-294.

⁵⁹³ Uno de los asesores más importantes del Taita fue el periodista e indigenista Victor Daniel Bonilla, perteneciente al grupo de los solidarios y quien conocía mucho de los líderes y comunidades indígenas de todo el país. VASCO. Luis. Acompañando la organización y la lucha indígena. In: **Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002, p 243-328.

con otros discursos compatibles del derecho internacional, de derechos humanos y constitucionales⁵⁹⁴

Muelas, a través de la lucidez de sus discursos, narra cómo después de 500 años llegó el momento del “*despertar del indio*”, momento en el cual el indio se hace consciente de la riqueza de su cultura contenida en lo que él llama “*El Derecho Mayor*”: “Es un derecho vernáculo nacido de la tierra y de la comunidad, que se transmite de generación en generación, y que es conocido por los juristas, los gobernantes y en general por los colombianos.⁵⁹⁵” Este concepto, según algunos analistas internacionales posibilitó ir más allá del multiculturalismo constitucional neoliberal y sentó las bases del derecho consuetudinario, que décadas más tarde se desarrollaría en los derechos universales de los pueblos indígenas:

El Derecho Mayor es considerado por nosotros como un derecho nacido de la tierra y la comunidad, por haber existido nosotros por miles de años en este continente y habernos expandido en él y en todos los campos: científico, político, tecnológico; eso que hemos sido, nos ha creado esas condiciones, nos ha creado ese derecho. Por eso, pensamos que si estoy hablando de la existencia de los pueblos indígenas en este continente desde hace más de treinta mil años, tenemos un derecho adquirido por ley natural, por una constitución natural, y eso mucho antes que existiera en Colombia la que llamamos la ley, la constitución de 1886, pues nosotros ya lo teníamos antes de que llegaran los conquistadores españoles.⁵⁹⁶

Además del concepto sobre el Derecho mayor, sobresale el tema de la autonomía indígena asociándolo al de la libre determinación de los pueblos indígenas proveniente del convenio 169 de la OIT, recientemente reconocido por el Estado. Muelas, también introduce reflexiones sobre los derechos colectivos de los pueblos indígenas, especificando los derechos territoriales. Se buscó, el reconocimiento de la administración autonómica de los resguardos indígenas y la protección de los recursos naturales incluidos en ellos, para lo cual el Estado accedió no obstante reservando el tema del subsuelo. Finalmente, la propuesta de Muelas y su equipo fue el ejercicio de una normatividad jurídica política y cognitiva indígena en

⁵⁹⁴LAURENT, op.cit, p. 287, nota 581.

⁵⁹⁵ MUELAS Lorenzo. El derecho mayor no prescribe. **Revista Ecología política**. Ecuador, n. 19, p. 99-104, 2000.

⁵⁹⁶ MUELAS, Lorenzo. Intervención realizada en el Foro Nacional de Comunicación Indígena, “**Hacia una Política Pública Diferencial de Comunicación e Información**”, Popayán, Cauca, Colombia, del 26 al 30 de noviembre de 2012.

igualdad de jerarquía con los jueces y magistrados del Estado, de allí surge la jurisprudencia especial indígena y el desarrollo del pluralismo jurídico.⁵⁹⁷

Sin embargo, como lo afirma el Taita años después, este proceso no fue fácil y casi lo pierde por el grado de inocencia y confianza que tenía él y el movimiento en la constituyente. Entonces, recuerda como casi tres días antes de finalizar las sesiones en la mesa de redacción, se dio cuenta de que:

Nos habían robado todo lo que habíamos logrado en cinco meses"... Cuando el proyecto definitivo llegó, casi todos los artículos que habíamos introducido habían desaparecido, aunque teníamos el apoyo de varios delegados. Tres días antes las comunidades habían retornado a los territorios confiando en el proceso".⁵⁹⁸

Muelas afirma que él tuvo que denunciar al país la manipulación, y tras una ardua confrontación con el gobierno se lograron los cambios propuestos en el documento final. El trabajo del Taita Lorenzo en la ANC, desarrolló toda una política de la memoria encauzada en las denuncias sobre la terrajería, el racismo y la usurpación de las tierras de sus ancestros; y las luchas históricas por la recuperación de los territorios indígenas. Además, el concepto de "Derecho Mayor" permitió amalgamar un discurso dentro de la Asamblea Constituyente alrededor del fortalecimiento de los cabildos indígenas, la recuperación de tradiciones y el discurso sobre la necesidad de luchar por una libre determinación de sus culturas y formas jurídicas en relación a sus usos y costumbres.⁵⁹⁹ Muelas, se apropió de un lenguaje internacional sobre derechos humanos y constitucionales y direccionó las reflexiones sobre derechos colectivos de los pueblos indígenas dentro de un marco neoliberal.

La performatividad estratégica de la etnicidad colombiana fue expresada en cada una de las ponencias y discursos en las correspondientes sesiones o encuentros asambleístas, además de la representación e imaginarios desde los medios de comunicación alrededor de

⁵⁹⁷ SANTAMARIA, Ángela. Lorenzo Muelas y el constitucionalismo indígena "desde abajo": una retrospectiva crítica sobre el proceso constituyente de 1991. **Revista Colombia Internacional**. Cali, n. 79, p. 77-120 sep. /dic. 2013

⁵⁹⁸ MUELAS HURTADO, Lorenzo. Las leyes blancas son solo puntos negros sobre el papel. In: MOLIN Hernán; SANCHEZ Ernesto (Compiladores) **Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo**. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010, p. 326-336.

⁵⁹⁹ JIMENO, Myriam. Reforma constitucional en Colombia y pueblos indígenas: los límites de la ley. In: RAMOS, Alcida (Comp.) **Constituciones nacionales y pueblos indígenas**. Editorial Universidad del Cauca, 2014. p. 59-83

los constituyentes indígenas.⁶⁰⁰ También, como a la vez se utilizaron los discursos y acciones por sus mismos protagonistas, que configuraban su diferencia radical frente a la tradicional cultura política que los recibía, pero a su vez dialécticamente los aproximaba a otros sectores sociales lo cual era bien recibido por la sociedad mayoritaria. Esa performatividad estratégica que en momentos apelaba al estereotipo del indígena campesino luchador y confrontador utilizado por Muelas, se alineaba con el mimetismo que acompañaba la figura de Rojas Birry, indígena Emberá, con cabello largo, proveniente de una de las regiones más marginadas y lejanas del imaginario nacional (Pacífico) pero simultáneamente se presentaba como un abogado egresado de la universidad pública y conscientemente aliado de los movimientos afros del país. Mimetismo, que como afirma Bhabha conlleva a la hibridez cultural.⁶⁰¹

Estas dos formas de representación de la etnicidad ante el escenario político colombiano, le confirió una efectiva y exitosa protagonismo a la causa indígena en el desarrollo de la asamblea constituyente. Y por otro lado, legitimó la capacidad de aglutinar semejanzas de las propuestas indígenas con las demandas de la sociedad nacional que le confería confianza y receptividad para la aceptación de los derechos étnicos discutidos y finalmente promulgados en la Constitución Política.⁶⁰²

⁶⁰⁰ Podemos definir en principio esta performatividad con la manera de dirigir los discursos y prácticas de los contribuyentes desde la etnicidad como una manera instrumental y efectiva. Por ejemplo Muelas la utilizaba desde su vestimenta, el hablar en lengua Misak y en español y el conocimiento y evocar a las memorias de la resistencia indígena en el Cauca, le dio cierta legitimidad apropiándose del estereotipo del indígena pero encauzado a una forma positiva de representación entre la separación y el acercamiento con la sociedad nacional, dando paso a la hibridez o ese espacio alterno que quiebra el discurso colonial como lo propone Bhabha. BHABHA, Homi. **El lugar de la cultura**. Buenos Aires: Manantial, 2002, p. 91.

⁶⁰¹ Otra estrategia propuesta por Bhabha es el mimetismo. Este perturba a la autoridad pues: “es lo mismo pero no exactamente” La intención del mimetismo es “normalizar” al sujeto colonial pero siempre como una figura incompleta o parcial que provocara temor y amenaza. EL mimetismo colonial tiene objetivos estratégicos que Bhabha llama “metonimia de la presencia” según la cual se representa la identidad de forma anómala y se produce un “retorno de lo reprimido” pero también es una forma de fijar la diferencia colonial. El mimetismo da paso a la *hibridez*, con la que se pone en crisis el propio discurso colonial. pues se dará una auténtica separación entre los dominados y dominadores. BHABHA, op.cit., p. 112-115, nota 596.

⁶⁰² En esta tensión la prensa configuró hacia la sociedad colombiana un MIC homogéneo, representado en sus dos constituyentes, que sin embargo provenían de organizaciones diferentes Francisco Rojas Birry desde la ONIC, y Lorenzo Muelas desde la AICO perteneciente al Cauca. Esta representación se mantuvo con grados de exotismo en dos indígenas que provenían de diferentes regiones y etnias (Muelas, Misak de la región Andina y Birry, Emberá de la Selvas del Pacífico) sus historias de vida, su formación académica, y los viajes como constituyentes a otras comunidades indígenas por el país. La prensa según Caviades limitó los discursos de los representantes al tema étnico, basado en el reconocimiento de la identidad indígena, gobierno propio y reconocimiento de

La ONIC y los derechos étnicos reconocidos en la constitución política de 1991.

Como lo declara Lorenzo Muelas, la participación del MIC en la consecución de una nueva carta magna significó una oportunidad histórica para la lucha indígena. Con la nueva constitución de 1991 Colombia dejó de considerar a los indígenas como menores de edad y reconoce por fin su protagonismo en la diversidad cultural en la formación de la nación.⁶⁰³

Durante este periodo, indiscutiblemente, la organización indígena más importante de Colombia (ONIC) incrementó su protagonismo político en relación con el Estado y la sociedad nacional. Contradictoriamente a su ideario de “unidad” y el acercamiento con las comunidades locales, el proyecto constituyente en un primer momento significó el incremento de las tensiones y luchas internas por la participación en la asamblea. Lo cual, conllevó a que la ONIC renunciara a convertirse en un partido político, y más bien apoyara la creación de los mismos legitimando la elección de sus representantes en el proceso electoral, situación que para algunos se debió a las divergencias (organizaciones amazónicas versus andinas) dentro de la misma organización.⁶⁰⁴

A pesar de estas tensiones dentro de la organización, se puede decir que la ONIC tuvo un papel primordial en las propuestas y configuraciones acerca del reconocimiento de los

sus territorios. CAVIEDES, Mauricio. La representación del movimiento indígena en la prensa nacional durante la asamblea nacional constituyente. **Revista Etnias y política**. Bogotá, n. 6, p. 94-106, 2008.

⁶⁰³ MUELAS HURTADO, Lorenzo. Os povos indígenas e a Constituição da Colômbia: primeira experiência de participação indígena nos processos constituintes da América Latina. In: RAMOS, Alcida Rita (Org.). **Constituições nacionais e povos indígenas**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2012, p. 36-52.

⁶⁰⁴ En 1990, la Junta directiva decide que la ONIC no tendrá candidatos institucionales, sin embargo la participación política electoral, se hizo por medio de partidos creados y fundados por los mismos dirigentes indígenas de la ONIC y otras organizaciones regionales, entre ellas, como, por ejemplo, la Alianza Social Indígena (ASI), liderada por Anatolio Quirà, el movimiento indígena Colombiano – MIC, a cargo de Gabriel Muyuy y el Movimiento Social Indígena del departamento del Choco, liderado por Rojas Birry y la comunidad Emberá en el pacífico colombiano. Según Virgine Laurent, el ASI y el MIC nacieron de las divisiones regionales y fricciones internas de la ONIC. LAURENT, Virgine. Espacios políticos regionales. Estudio de Caso. In: **Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998**. Motivaciones, campos de acción e impactos. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005. p. 355.

derechos étnicos en la Asamblea Nacional Constituyente. Las memorias del tercer congreso, señala reiterativamente que las conquistas y logros en la misma no eran el objetivo final de la lucha indígena, sino el medio para avanzar en nuevos logros para el movimiento indígena.⁶⁰⁵ Además, la ONIC logro superar las tensiones sobre la elección de los constituyentes indígenas, colocando un representante de forma directa, aunque no directamente como partido político indígena, sino como más bien como ideólogo y recopilador de las ideas surgidas desde el congreso.⁶⁰⁶

El Estado colombiano, en concordancia con los artículos séptimo y octavo de la Constitución, ya en 1989 había ratificado el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).⁶⁰⁷ Esto para algunos analistas obedeció a una estrategia de integración y cooptación del movimiento indígena en el control estatal.⁶⁰⁸ Pero más allá, de esta idea de

⁶⁰⁵ Las conclusiones y mandatos del Tercer Congreso Indígenas Nacional, como abertura a la década de 1990, demuestran una época compleja, por la cantidad de problemáticas, la amplitud y surgimiento de conceptos en materias de propuestas concretas para la constituyente. Temáticas como la medicina tradicional, fortalecimiento de la cultural, derechos de la mujer y la familia indígena, relaciones internacionales y frontera, autonomía y gobierno propio y los mecanismos paulatinos para la descentralización en municipios con población indígena, la creación de fondos que garantizaran su aplicación, el desarrollo propio como base de la economía son solo algunas propuestas que alimentaran el debate durante y después de la constituyente. ONIC. **Memorias del Tercer congreso Nacional Indígena**, ONIC, Bogotá, Junio 25 al 30 de 1990.

⁶⁰⁶ Francisco Rojas Birry fue elegido como su representante en la constituyente dentro del marco de las alianzas con las organizaciones regionales negras, campesinas e indígenas del Pacífico, especialmente los Emberá, del cual saldría su representante único. ONIC. **Unidad Indígena**. Nuestros candidatos a la constituyente. Bogotá, n. 96. p-8-10. Noviembre 1990.

⁶⁰⁷ Según Roldan Ortega la nueva Constitución de Colombia trascendió, sin duda alguna, las normas del Convenio (169), al abrir a los indígenas la posibilidad de llegar, por derecho propio y a través de una circunscripción electoral independiente al Congreso de la República con sus propios representantes, lo mismo que al otorgarles la capacidad de definir, con amplio margen de autonomía política, sus propias formas de gobierno y administración internas. ROLDÁN ORTEGA, R. **Pueblos indígenas y leyes en Colombia. Aproximación crítica a su pasado y su presente**. Bogotá: Tercer Mundo Editores. 2000 p. 47.

⁶⁰⁸ Para Mauricio Cavedes el Estado intenta apropiarse del Movimiento indígena y de otros movimientos populares en vía de legitimar los cambios económicos y políticos que solicitaba la nación con urgencia. En ese sentido la ANC aparece en un primer momento, orientarse más por el interés de legitimación del propio Estado, que por la asunción de la diversidad étnica y cultural como problema público, es decir, como asunto de interés común a toda la sociedad colombiana. Muchas de los planteamientos en alianza con otros sectores populares fueron ignorados o directamente negados por el gobierno, y silenciados por la prensa colombiana: por ejemplo: la reforma agraria, tratados de libre comercio, participación política de los movimientos sociales, centrándose en el tema de la etnicidad, el derecho a la diferencia y una jurisdicción indígena autónoma. CAVIEDES, Mauricio. La representación del movimiento indígena en la prensa nacional durante la asamblea nacional constituyente. **Revista Etnias y Política**. Bogotá, n. 6, p. 94-106, 2008.

manipulación la ANC significó una transformación para las organizaciones indígenas, que lejos de ser pasivas ante este protagonismo político, se alía con otros sectores (no es la primera vez) y cuestionan el mismo ejercicio de participación y re estructuración constitucional. Resaltamos que para los representantes indígenas y sus reivindicaciones, los cambios constitucionales basados en el reconocimiento de derechos generales y específicos (como ciudadanos y como indígenas) obedecían a la necesidad de corregir siglos de discriminación y exclusión. Los líderes se apropiaron del discurso e imagen de la etnicidad y desde una performatividad efectiva. Así justifican y aseguran su presencia e incorporación de sus demandas en la reforma constitucional.

En el contexto de los debates sobre la vinculación del convenio 169 OIT incorporado en la ley 21 de 1991, se presentarían denuncias contra violaciones de derechos humanos por parte del Ejército colombiano, en especial contra comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta, las denuncias de estos indígenas son altamente divulgadas y encuentran un escenario propicio de visibilización. El MIC logra enfocar la atención en el tema de la violencia en sus territorios: “Mientras que, en la década de los sesenta, los indígenas aparecían como víctimas de las misiones religiosas, los narcotraficantes y la guerrilla, en 1991, el ejército y los grupos paramilitares empiezan a aparecer como los más importantes enemigos de los pueblos indígenas.”⁶⁰⁹ La participación política en la consecución de una reforma constitucional significó para el MIC una gran revolución en términos de derecho positivo.

El reconocimiento jurídico de derechos étnicos para las organizaciones y movilizaciones indígenas y afrocolombianas en un contexto particular de apertura democrática y económica da continuidad a la lucha indígena en una nueva fase. Esta vez en el marco de una constituyente que se enmarcaba como carta de salvación para la crisis de legitimidad del Estado. El debate sobre la participación y propuestas para la ANC posibilitó respuestas más concretas en términos de política pública desde la ONIC en relación al Derecho a la Educación y Derecho a la Propiedad Territorial Colectiva. La organización orientó y amplió su defensa del Derecho de Propiedad sobre el suelo, el subsuelo y los recursos naturales. Y este tema va ser uno de los puntos de más tensión entre los constituyentes indígenas y el gobierno, durante y después de la Constitución de 1991. De igual modo se continuó con la lucha por la constitución, saneamiento, ampliación, y

⁶⁰⁹ CAVIEDES, op.cit., p. 99, nota 604.

legalización de los resguardos y reservas.⁶¹⁰ En síntesis, la reforma constitucional redefinió la relación de los grupos étnicos con el Estado y ‘reconoció’ un amplio conjunto de derechos étnicos, llegando incluso a otorgarles el lugar de autoridades dentro de su estructura y, por ende, de administradores de las políticas públicas.⁶¹¹

La constitución política (CP) de 1991 garantizó tres tipos de derechos: En primer lugar, los derechos culturales que consisten en el reconocimiento del pluralismo étnico y cultural, y el respeto a las lenguas y el derecho a una educación bilingüe e intercultural.⁶¹² A su vez el Estado reconoce las fuentes múltiples de la identidad nacional, deja de reconocer como oficial la iglesia católica, este punto es fundamental ya que históricamente las comunidades indígenas desde la ley de 1890 estuvieron bajo su tutela oficial. Además incluye el reconocimiento de sus autoridades tradicionales, desde el concepto del derecho tradicional o consuetudinario.⁶¹³

En segundo lugar, las normas de orden constitucional de 1991 vinieron a darle un carácter de gran estabilidad y legitimidad a la propiedad colectiva indígena: los resguardos.⁶¹⁴

⁶¹⁰ Ya observamos como desde los gobiernos anteriores la figura de resguardo adquiere no solamente aceptación a partir de la década de 1980 se amplía para los territorios y formas de organización en las tierras bajas, especialmente la amazonia, sino se convierte en una figura jurídica que legitima una territorialidad indígena con rango político administrativo (cabildo o alguna forma de autoridad tradicional) estipulado en la C de 1991. GROS, Christian. Colombia un ajuste con rostro indígena. **Nación, identidad y violencia: el desafío latinoamericano**, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Universidad de Los Andes, 2010.p. 76-130.

⁶¹¹ Para el gobierno, representado en la figura del presidente Cesar Gaviria la nueva Constitución además de proporcionar más democracia y derechos fundamentales, mejorar la flexibilidad constitucional y ejercer el control sobre las instituciones, tanto por el propio Estado como por los ciudadanos, busca la recuperación de una legitimidad de las instituciones y su accionar frente a las relaciones con la sociedad civil. CHAVARRO, Diana; RAMPF David. La Asamblea Nacional Constituyente de Colombia de 1991. De la exclusión a la inclusión o ¿un esfuerzo en vano? In: **Inclusive Political Settlements**, Berlin: CINEP Berghof Foundation, 2014, p 1-24

⁶¹² Art. 7 “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana” Art. 8 “Es la obligación del Estado y las personas proteger las riquezas culturales y naturales de la nación” Colombia. Art. 10 “El castellano es el idioma oficial de Colombia. Las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios. La enseñanza que se imparta en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias será bilingüe”. Constitución (1991). Constitución política de Colombia promulgada en la Gaceta Constitucional número 114 del jueves 4 de julio de 1991.

⁶¹³ Es importante mencionar que el Estado también reconoce la existencia y el tratamiento especial a poblaciones negras especialmente del pacífico organizadas en comunidades con una identidad cultural específica y con derechos colectivos sobre las tierras que tradicionalmente han ocupado, esto se recalca en el artículo 55 de carácter transitorio.

⁶¹⁴ Los artículos 329 y 330 figuran así respectivamente: “La conformación de las entidades territoriales indígenas se hará con sujeción a lo dispuesto en la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, y su

Estas connotaciones a la propiedad indígena, dadas por la CP, se inspiraron en buena parte en el nuevo carácter de territorio (como espacio de vida de un pueblo) que le otorga el Convenio 169 de 1989 a la propiedad indígena.⁶¹⁵ Pero, por otro lado buscaron el reordenamiento territorial y el proceso de descentralización administrativa que reestructuraba el Estado.

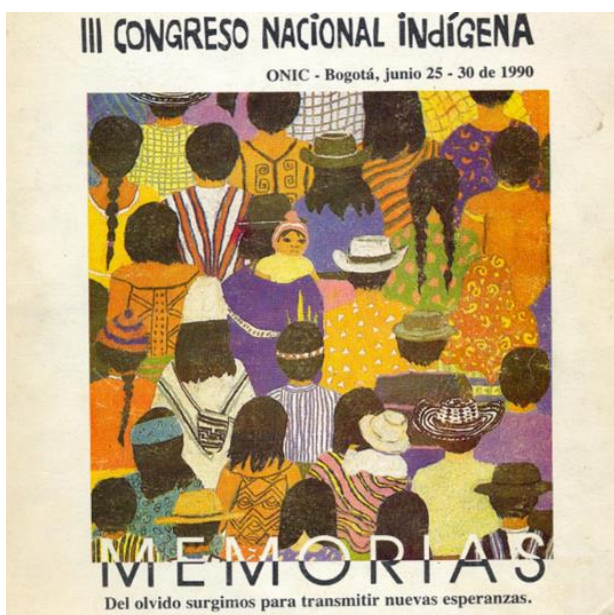
Esto se comprueba en los derechos de autogestión o autonomía reconociendo a los territorios indígenas como entidades territoriales (ETIs) con las funciones y competencias que tiene otras unidades político administrativas (alcaldías y gobernaciones). También se acepta el ejercicio de jurisdicciones dentro de su ámbito territorial, por parte de las autoridades indígenas legalmente constituidas.⁶¹⁶ Un tercer aspecto, fue la instauración de la circunscripción especial indígena, es decir la posibilidad de la participación política con dos curules en el congreso de la república y uno en la cámara de representantes. Esto abre un desarrollo de la jurisprudencia especial indígena, el derecho a la tutela y la consulta previa. Así la constitución de 1991 se colocaba en la vanguardia sobre derechos étnicos y autonómicos en la región latinoamericana. Sin embargo, esto configuro los dilemas de un Estado multicultural y un proceso de instucionalización o burocratización de la organizaciones indígenas problemático y contradictorio.

delimitación se hará por el Gobierno Nacional, con participación de los representantes de las comunidades indígenas, previo concepto de la Comisión de Ordenamiento Territorial. Los resguardos son de propiedad colectiva y no enajenable. La ley definirá las relaciones y la coordinación de estas entidades con aquellas de las cuales formen parte. De conformidad con la Constitución y las leyes, los territorios indígenas estarán gobernados por consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades y ejercerán las siguientes funciones... La explotación de los recursos naturales en los territorios indígenas se hará sin desmedro de la integridad cultural, social y económica de las comunidades indígenas. En las decisiones que se adopten respecto de dicha explotación, el Gobierno propiciará la participación de los representantes de las respectivas comunidades.

⁶¹⁵La CP reconoce la propiedad comunal (art. 58) la declara inalienable, imprescriptible, e inembargable (art. 60) y además garantiza a los pueblos indígenas a ser consultados sobre la explotación de los recursos naturales en sus territorios (art. 330). Constitución (1991). Constitución política de Colombia promulgada en la Gaceta Constitucional número 114 del jueves 4 de julio de 1991.

⁶¹⁶ Artículo 246 Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional.

Fotografía 16: Poster del tercer congreso nacional indígena en 1990.



Fuente: Organización Nacional Indígena de Colombia.
Memorias y conclusiones del tercer congreso nacional indígena, 1990.

Fotografía 17: Los constituyentes indígenas: Lorenzo Muelas a la derecha, seguido por Alfonzo Guzmán y abajo Francisco Rojas Birry.



Fuentes: ONIC. Unidad indígena. Bogotá, n. 99. p. 1. 1991.

Fotografía 18: La campaña de autodescubrimiento y el inicio de una nueva fase para el periódico indígena



Fuente: ONIC. Unidad Indígena. Bogotá, n. 100. p. 3 1992.

Fotografía 19: Los derechos étnicos consagrados en la constitución política de 1991 y otra etapa para el movimiento indígena colombiano.



Fuente: ONIC. Unidad Indígena. Bogotá, n. 100. p. 39. 1992.

DILEMAS DEL ESTADO MULTICULTURAL

Los pueblos indígenas de América tendremos que tener en cuenta que las leyes blancas son solo puntos negros sobre el papel, que ellas cambian continuamente, que por sí mismas no resolverán ninguno de nuestros problemas vitales, que para nosotros estas deben constituirse en herramientas de lucha, en tablas de dónde agarrarnos al dar las peleas por el reconocimiento efectivo de nuestros derechos. Y hay que pelearlas, hay que tratar de que en ellas se reconozcan nuestros derechos al máximo. Pero nunca debemos perder de vista que esas no son nuestras leyes, que las normas a las que nos debemos aferrar con todas nuestras fuerzas son las dictadas por nuestro Derecho mayor, por esas leyes originarias, ancestrales, tan antiguas como la creación del mundo, emanadas de nuestros dioses y desarrolladas por nuestro mayores, las cuales han orientado la existencia y desenvolvimiento armónico de los pueblos indígenas de América con la Madre Tierra, desde miles de años antes de la llegada de las gentes europeas a nuestro territorio.⁶¹⁷

Quisiéramos iniciar este capítulo, con este texto de Lorenzo Muelas en 1997, que además de proyectar los sentimientos y reivindicaciones en el periodo pos constituyente por parte del movimiento indígena colombiano (MIC), a su vez, subraya y enfatiza dos discursos que se plasman e instalan en las nuevas relaciones entre los indígenas y sus organizaciones con los Estados-nación latinoamericanos, a finales del siglo XX.

El primero, la emergencia global acerca de una nueva normatividad sobre la diferencia o diversidad cultural, sostenida desde el multiculturalismo o la ciudadanía multicultural.⁶¹⁸ Y el segundo, (con más énfasis en la mitad y finales de la década de 1990) se refiere al nuevo papel o re significación del indígena como un potencial ecólogo o cuidador de la naturaleza, o la “madre tierra”, retomando la imagen del buen salvaje o *el nativo ecológico*.⁶¹⁹ Esta representación se alimenta del discurso de la sostenibilidad o el concepto de “desarrollo sustentable”, enmarcado en la protección del medio ambiente, la biodiversidad y la crítica a una visión desarrollista limitante.⁶²⁰ No obstante, en el caso colombiano este

⁶¹⁷MUELAS HURTADO, Lorenzo. Las leyes blancas son solo puntos negros sobre el papel. In: MOLIN Hernán; SANCHEZ Ernesto (Compiladores) **Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo**. Bogotá: Ministerio de Cultura 2010, p. 332.

⁶¹⁸KYMLICKA, Will. Las políticas del multiculturalismo. In: **Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías**. España: Edición Paidós, 2008,

⁶¹⁹ ULLOA, Astrid. **El Nativo Ecológico: Movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia**. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH); Colciencias, 2004.

⁶²⁰ En 1987 se presenta el informe *Bruntland*. Llamado *Nuestro Futuro Común* y presentado por la comisión mundial de medio ambiente y diversidad biológica de la ONU, su objetivo diseño de

desarrollo sostenible fue orientado desde una política predominantemente economicista, oficiando como el plan de gobierno colombiano entre 1994 y 1998.⁶²¹ Estos dos regímenes imaginarios, entendidos como discursos históricamente producidos acerca de la diversidad cultural y biológica, plantean la reconfiguración de una representación culturalista acerca del “otro” y en esa medida, se rastrea en las principales movilizaciones, demandas y discursos de las organizaciones indígenas durante este periodo.

Esta nueva etapa del MIC, la hemos analizado a través de las temáticas y preocupaciones registradas en el periódico de la ONIC, Unidad Indígena (UI) en la década de 1990.⁶²² La etapa pos constituyente para el MIC como lo veremos más adelante se desenvuelve en tensiones, dilemas y contradicciones entre las políticas económicas neoliberales y un proceso de etnización, ósea la reivindicación y visibilización de los grupos étnicos desde una política multicultural.⁶²³ En este sentido, cuestionamos y problematizamos

estrategias o planificaciones medioambientales a largo plazo para alcanzar el desarrollo. Según Escobar, este informe se enmarca en un discurso plenamente liberal y modernista, a partir de una visión cientificista y racionalista de la relación entre naturaleza y sociedad y la pretensión de una esfera económica real de autonomía e independiente de lo político, lo cultural o la sociedad. ESCOBAR, Arturo. **El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 1999, p. 75-98.

⁶²¹ De acuerdo a los mandatos de la constitución de 1991, y la ley 99 de 1993 por la cual se crea el ministerio del medio ambiente, basada en los principios de la declaración de Rio de Janeiro conocida como “cumbre de la tierra” en 1992. Se introdujo en los planes de desarrollo los conceptos de gestión ambiental desde los conceptos de uso, conservación y restauración de los recursos naturales. Con el plan de desarrollo “salto social, hacia el desarrollo humano sostenible” durante el mandato de Samper 1994-1998. Específicamente se adopta el desarrollo sostenible: “entendido como la aplicación de las oportunidades y capacidades productivas de la población para contribuir a una mejor formación del “Capital Social”. No obstante, a su vez, tal plan tendía a priorizar instrumentos de planificación para el crecimiento económico. TOBASURA, Isaías. La política ambiental en los planes de desarrollo en Colombia, 1990-2006. Una visión crítica. del gobierno Samper. **Revista Luna Azul**. Manizales, número 22, p. 8-19, 2006.

⁶²² Para la consecución de este capítulo, hemos revisado y analizado los sucesivos números del periódico UI en la década de 1990. Para una mayor comprensión y contextualización histórica hemos configurado este análisis progresiva y linealmente: desde el número 95 en mayo de 1990 hasta el número 114 en abril de 1997. Siendo este el último tiraje ya que por falta de recursos el periódico desapareció de circulación entre 1998 y el 2000. En el año 2001 volvería su impresión donde se inauguraría una segunda etapa hasta el número 127 en Octubre de 2012 año de la última edición del medio más representativo de la ONIC y la historia del movimiento indígena colombiano.

⁶²³ Para Restrepo, desde sus análisis sobre el pacífico colombiano advierte como la categoría de lo étnico, se ha construido históricamente para expresar dimensiones de lo social, y solo ha sido introducido recientemente dentro de los discursos académicos e institucionales, en parte como resultado de un proceso político agenciado por organizaciones sociales que redefinen así su relación con el Estado y la sociedad. En este sentido, siguiendo la noción de *aboriginalidad* de Briones y

una visión reduccionista, sobre los efectos de la participación e inserción de los indígenas en la administración estatal a nivel local, regional y nacional que para algunos analistas conllevó a la institucionalización de sus organizaciones convertidas en partidos políticos.⁶²⁴

El multiculturalismo a la colombiana, como lo define Laurent, se desenvuelve paradójicamente en el contexto de dos procesos: un progresismo en materia de derechos (civiles y políticos) y el avance de un neoliberalismo económico cada vez más avasallador.⁶²⁵ Las olas de reformas estructurales de corte neoliberal impulsadas por el fondo monetario internacional FMI y el Banco Mundial BM, en Latinoamérica adecuaron los Estados a los imperativos de la modernización y descentralización administrativa.⁶²⁶ Las políticas sobre la diferencia étnica se configuraron en medio del avance de un capitalismo avasallador o devorador como bien lo define Díaz Polanco, amparado en la implementación definitiva del neoliberalismo en los países latinoamericanos.⁶²⁷

estructuras de alteridad de Wade, define el proceso de etnización como “una economía política de producción de la diferencia cultural. En este sentido, desde nuestro análisis tal proceso no solamente se refiere a lo discursivo, sino en complemento con prácticas sociales y políticas públicas o estatales con el objetivo de resurgir o reinventar identidades étnicas o pueblos étnicos: es el caso de los kankuamos o Muisca y las comunidades negras del pacífico colombiano seguidas por Restrepo. Este proceso de etnización por supuesto se apoya en la visión culturalista de la diferencia étnica. RESTREPO, Eduardo. Políticas de la alteridad: etnización de “comunidad negra” en el Pacífico sur colombiano. *The Journal of Latin American Anthropology*, vol7, n°2, p, 34-59, 2002.

⁶²⁴ LAURENT Virginie. Multiculturalismo a la colombiana y veinte años de movilización electoral indígena: circunscripciones especiales en la mira. **Revista análisis político**. Bogotá, n° 75, p. 47 -65. may. /agos. 2012.

⁶²⁵ Aunque ya desde el gobierno de Barco. (1986-1990) se efectúan medidas de liberación de la economía, con los mandatos de Gaviria (1990.-1994) y Samper (1994-1998) la apertura económica como se conoció la agenda de la globalización en Colombia, es asociada principalmente a los procesos de liberalización comercial, financiera y de capital, que buscan internacionalizar la economía de un país con el fin de exponerla a la competencia internacional, tanto a escala doméstica como externa, MAYA, Guillermo. Colombia 1990-2000. Globalización y Crisis. **Revista Ensayos de Economía**, Universidad de Antioquia, Volumen 12, número 20-21, p. 117-174, 2002.

⁶²⁶ En la década de los 90, la agenda económica de América Latina ha sido direccionada por el Consenso de Washington: un programa de reforma global, que resume la política económica convencional de los organismos multilaterales de Estados Unidos. (FMI, el SM) y ciertos centros de pensamiento (think tanks) ligados al partido Republicano, inspirados en los programas conservadores de R. Reagan, M. Thatcher, François Maurice Mitterrand, en Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia respectivamente. El consenso de Washington descansa en dos pilares básicos: mercados libres y moneda sana. La apertura comercial se basa en la estrategia de liberar los mercados externos de bienes y servicios y de capital, y la moneda sana se basa en la estabilidad de precios. MAYA, op, cit., p. 120, nota 9.

⁶²⁷ DÍAZ POLANCO, Héctor. El marketing multicultural. In: **Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia**. México: Siglo XXI, 2007. p. 230.

Ciudadanía étnica en clave multicultural

A partir de la década de 1990, podemos pensar y analizar una distinción en la manera de definir y conceptualizar la diferencia étnica: el primer concepto sería la multiculturalidad, que sería algo así como la constatación sociológica e histórica de la formación de las sociedades alrededor de la diferencia o mejor aún, desde la diversidad étnica y cultural.⁶²⁸ Por otro lado, aparecería el multiculturalismo, que se referiría en términos reduccionistas a la forma de manejar esa diferencia en el espacio público, lo cual ha abierto un sinnúmero de debates donde relucen sus defensores y críticos.⁶²⁹

Lo que proponemos aquí es analizar y hacer una deconstrucción del concepto y práctica política del multiculturalismo desde un aspecto más plural. O sea desde la multiculturalidad misma. No solamente, en la implementación de las reformas constitucionales sino también en las actitudes, discursos, transformaciones y contradicciones de las organizaciones indígenas, especialmente la ONIC frente a esas reformas y la inmersión en una nueva forma de participación en el Estado: la ciudadanía multicultural.⁶³⁰

⁶²⁸ Restrepo señala que: “más allá de las sociedades nacionales, la heterogeneidad es un rasgo de las sociedades que se tendieron a representar a pensar como homogéneas. En este sentido la multiculturalidad tiene que ver con la heterogeneidad, una multiplicidad de prácticas culturales en un lugar determinado. La multiculturalidad sería esa diferencia cultural que existe en cualquier sociedad en momento dado. Podemos definir la multiculturalidad como un hecho social e histórico RESTREPO, Eduardo. Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las Colombias negras. In RESTREPO Eduardo, AXEL, Rojas (Comp.) **Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004, p. 207-301.

⁶²⁹ Taylor y Kymlicka representan dos versiones de defensa del multiculturalismo a partir del estudio de esta problemática en los Estados Unidos y Canadá. La expresión europea, sobre todo desde Francia con una postura por la defensa del reconocimiento público de las diferencias cuestionando el modelo republicano la expresan Wieviorka y Tourraine. En Latinoamérica del debate multiculturalista, se ha contextualizado desde la problemática de los derechos culturales y sociales de los grupos étnicos. La bibliografía y autores al respecto es numerosa y se refiere mayoritariamente a las poblaciones indígenas. Díaz Polanco, Boaventura de Sousa Santos, Hale, Wade, Segato, Ramos, De la Peña, Gros y Le Bot, entre otros.

⁶³⁰ Varios autores privilegian la discusión de la ciudadanía multicultural para explicar el desarrollo y protagonismo de la movilización indígena en las reformas constitucionales en los países latinoamericanos, aunque existen pocos trabajos comparativos. Se destaca Álcida Ramos, en los casos concretos de Colombia y Brasil en la década de 1990. Básicamente, el reconocimiento constitucional de los derechos indígenas y la posterior participación de las organizaciones indígenas en la

Esta ciudadanía en clave multicultural, alude tanto a las políticas sobre la diferencia, las formas en las cuales las sociedades enfrentan esas diferencias culturales y como la gente asume posiciones con respeto a esas diferencias. Y consecuentemente, el rol del Estado y las leyes para hacerlo posible.⁶³¹ No obstante, en algunas sociedades ciertas diferencias han sido objeto de rechazo. En ciertos momentos se han escrito leyes para proteger o erradicar ciertas expresiones culturales. El multiculturalismo desde un marco explicativo más amplio es constituido entonces: por ideas, actitudes y medidas con respecto a lo que, en un momento y contexto dado se concibe como la diferencia cultural.⁶³²

Siguiendo la propuesta de Stuart Hall, existen diferentes tipos de multiculturalismo: uno de tipo conservador, que estaría constituido por aquellas políticas de Estado que tratan de incorporar, borrar o negar la diferencia cultural, insistiendo en la asimilación de la diferencia a la tradición y costumbres de las mayorías. Otro tipo sería el liberal, caracterizado por una actitud de tolerancia frente a las diferencias culturales del individuo-ciudadano en tanto se expresen en lo privado. Y su expresión en lo público, se reconoce en tanto, no valla en contradicción con el marco de derechos de los otros individuos-ciudadanos.

Hall, también identifica el multiculturalismo comercial o corporativo, donde el mercado reconoce la diversidad de individuos, provenientes de comunidades diferentes y

administración de recursos oficiales que fueron incrementados con la participación electoral indígena; articuló sus formas de organización social a la estructura del Estado. RAMOS, Alcida Rita. *Cutting through state and class: Sources and Strategies of Self-Representation*. In: In Warren K. & Jackson J. (Editors) **Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America**. Austin: University of Texas Press, 2002. p 251–280.

⁶³¹La propuesta de Kymlicka de una “Ciudadanía Multicultural”, pretende plantear una teoría liberal sobre los derechos de las minorías al tiempo que se explica cómo cohabitan éstos con los derechos humanos, individuales y civiles. KYMLICKA, Will. *Las políticas del multiculturalismo*. In: **Ciudadanía multicultural Una teoría liberal de los derechos de las minorías**. Madrid, Edición Paidós, 2008, p. 25-56.

⁶³² Como bien lo señala Restrepo, en su análisis e investigaciones con las poblaciones negras del pacífico colombiano: ‘la cultura’ o ‘diferencia cultural’ de las poblaciones negras son ‘culturalmente’ producidas, generalmente desde posiciones hegemónicas, que no son percibidas como tales ya que hacen parte del sentido común de una época determinada. Así, desde la perspectiva de la (meta) cultura, la producción de la diferencia cultural es precisamente lo que debe ser explicado, y no tomarla por sentada. De ahí que no sólo la relación entre multiculturalidad y multiculturalismo/s no sea mecánica; por eso debemos preguntarnos por los supuestos (culturales) que nos hacen considerar ciertos aspectos (y no otros) como rasgos de la ‘diferencia cultural’ de las poblaciones negras o constitutivos y específicos de ‘su’ ‘cultura’. RESTREPO, Eduardo. *Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las Colombias negras*. In RESTREPO Eduardo, AXEL, Rojas (Comp.) **Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004, p. 207-301.

“los problemas de la diferencia cultural serán (di) (re) sueltos a través del consumo privado sin necesidad alguna de una redistribución del poder y los recursos”. Ósea se dejaría a la mano invisible del mercado la regulación social de esas diferencias, que pueden devenir en objeto de consumo.⁶³³

Otro sería, el multiculturalismo pluralista: ya no es el individuo el núcleo de los derechos, de los reconocimientos, o de las actitudes hacia la diferencia, sino que son las colectividades. Es decir, la comunidad o el “grupo étnico” sería el núcleo mismo donde se plantea esta relación con la diferencia cultural. Finalmente, Hall se refiere a un multiculturalismo crítico que se caracteriza por poner sobre la mesa los problemas del poder y la distribución de los recursos, desde posiciones antiesencialistas de la diferencia.⁶³⁴ Podíamos imaginar otros multiculturalismos a los que Hall no hace referencia, inclusive cuestionar algunos puntos de su tipología. Lo que resalta el autor es que no existe un solo multiculturalismo y su misma conceptualización ha sido puesta en crítica y objetada desde diferentes posiciones, sobre todo, a la suposición que necesariamente signifique neoliberalismo.⁶³⁵

Esta relación: multiculturalismo-neoliberalismo parece algo naturalizado, casi como dos caras de la misma moneda. Indagando por su genealogía, podemos advertir que la propuesta multiculturalista fue concebida desde las ideas de dos pensadores fundamentales: Charles Taylor y sus políticas de reconocimiento⁶³⁶ y Will Kymlicka con su propuesta sobre la ciudadanía multicultural.⁶³⁷ Desde la visión de estos autores, el multiculturalismo se

⁶³³HALL, Stuart. La cuestión multicultural. In: RESTREPO, E., WALSH, C. VICH, V. (Edit.) Sin garantías: **Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales**. Popayán: Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana Instituto de Estudios Peruanos Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, Envión Editores. 2010, p. 583-618.

⁶³⁴HALL, op.cit., p. 585, nota 630.

⁶³⁵ Es difícil hacer esta separación neoliberalismo-multiculturalismo sobre todo por el simultáneo contexto histórico en el que surgieron, su auge refiere a un mismo periodo la década de 1990. En esta década se sucedieron las transformaciones constitucionales y los reconocimientos de derechos culturales, a su vez incorporando concepciones y políticas neoliberales.

⁶³⁶ TAYLOR, Charles. **El multiculturalismo y la política del reconocimiento**. México D.F.: Fondo de cultura economía, 1993.

⁶³⁷El multiculturalismo aboga por salvaguardar los derechos individuales y los valores liberales, y la versión propuesta por Kymlicka, en la década de 1990, trata de conciliar la ciudadanía individual liberal con los derechos colectivos: “Todas estas sostienen que reconocer y acomodar minorías etno culturales es consistente con, y quizás incluso requerido por, los principios básicos de la teoría liberal democrática”. KYMLICKA, Will. Las políticas del multiculturalismo. In: **Ciudadanía multicultural Una teoría liberal de los derechos de las minorías**. Madrid, Edición Paidós, 2008, p. 25-56.

complementaría con la democracia liberal donde se mantienen los valores sobre el derecho a la igualdad, la vida digna, la libertad del individuo y se agrega además: la protección y reconocimiento de su cultura, lo que define Kymlicka como culturas *societales*.⁶³⁸

En este sentido, el modelo multicultural busca conciliar la democracia liberal (libertad e igualdad) con las exigencias de la diversidad cultural. Kymlicka evoca la necesidad de un nuevo conceso liberal proponiendo un culturalismo que redefina el rol del Estado como garante de no solo derechos individuales, sino de los derechos especiales.⁶³⁹ Estos derechos específicos “diferenciados o colectivos” se conciben en función de la protección del grupo o las identidades colectivas minoritarias a través de políticas de ciudadanía diferenciada.⁶⁴⁰

No obstante, hay diversas problemáticas en la propuesta liberal de la ciudadanía multicultural presentada por el filósofo canadiense. Una se refiere cuando parece concebir la diferencia o la diversidad cultural sobre la base de la libre elección de las minorías étnicas por un lado, o las poblaciones de inmigrantes. Elección para seguir ejerciendo su cultura, posicionándolos como aquellos otros que pretenden o solicitan una integración o incorporación al Estado-nación y su capacidad de este para aceptar (tolerar) esa diferencia, en términos de igualdad (derechos).

⁶³⁸ Kymlicka tiene una visión bastante general sobre la idea de cultural y su función social, lo que ha definido como cultura societal: “una cultura que proporciona a sus miembros unas formas de vida significativas a través de todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, abarcando las esferas pública y privada. Estas culturas tienden a concentrarse territorialmente, y se basan en una lengua compartida”. KYMLICKA, Will. Libertad y Cultura. In: **Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías**. Madrid, Edición Paidós, 2008. p. 112,

⁶³⁹ Según los postulados liberales de la ciudadanía multicultural algunas formas de diferencia étnico-culturales pueden protegerse realmente solo mediante el reconocimiento de derechos individuales y colectivos o derechos diferenciados “en razón a la pertenencia de grupo”. En este sentido, hay tres tipos de derechos diferenciados: de autogobierno (autonomía política y territorial), poli étnicos (de protección de la especificidad cultural) y de representación especial (en las instituciones políticas nacionales). KYMLICKA, op.cit., p. 46, nota 634.

⁶⁴⁰ La propuesta de Kymlicka para superar el dilema clásico liberal de contraponer derechos individuales versus derechos colectivos, basado en las demandas de los grupos minoritarios es la idea de distinguir dos tipos de reivindicaciones la primera basado en el *disenso interno*: es decir, la decisión individual de no seguir con prácticas tradicionales o culturales y las *decisiones externas* basado en las políticas y decisiones de la sociedad mayor en relación a estos grupos diferenciados. Estas reivindicaciones las denomina *restricciones internas* y *protecciones externas*, donde la primera se refiere a decisiones intragrupal y los límites a las decisiones individuales dentro del mismo grupo étnico. Y la segunda a los límites o protecciones de las colectividades frente a los intereses y medidas de la sociedad nacional o más global. en fin particularmente estas dos ideas configuran la cuestión y problemática sobre los derechos colectivos, pensado desde los límites o restricciones a ejercer la libertad de la diferencia., KYMLICKA, op.cit., p. 57-71. nota 634.

Para Kymlicka, parece que la tolerancia, o los límites sobre la diferencia cultural es garante de cierta distancia de neutralidad por parte del Estado, que se supone pre-establecido desde una identidad nacional ya dada, acabada y completa.⁶⁴¹ Igualmente la cultura, parece un valor objetivable y estático, atribuido en la lengua y en el espacio privado de la familia o la cultura *societal*.

Concebir la diferencia cultural como una libre elección del individuo es ignorar los procesos históricos de colonialismo, las relaciones asimétricas de poder, las violencias y resistencias en que se han basado los intercambios culturales y las luchas históricas mismas por el reconocimiento étnico o cultural de parte de tales poblaciones. Tales poblaciones o culturas sociales, que en muchos casos, como las comunidades indígenas o los grupos afros o negros latinoamericanos no se pueden clasificar simplemente como minorías étnicas en relación a su densidad demográfica o al peso de su cultura. Sino más bien, en relación a su posicionamiento subalterno dentro de la conformación histórica del Estado-nación. Algo también ignorado por el pensamiento liberal multiculturalista.

Héctor Díaz Polanco, es uno de los autores que más crítica esta concepción liberal de la diversidad o diferencia cultural. En el sentido, que se basa principalmente en la pretensión universal del individuo como base del respeto a la pluralidad cultural.⁶⁴² El antropólogo mexicano insiste en la relación unívoca entre multiculturalismo y neoliberalismo como una forma de instrumentalizar y valorizar la diversidad cultural en beneficio de los grandes negocios corporativos.⁶⁴³

⁶⁴¹ Aunque Kymlicka hace una distinción entre Estados multinacionales y politécnicos, ósea aquellos donde existen y conviven más de una nación: “minorías nacionales” y grupos étnicos diferenciados, como el caso de Estados Unidos. Cultura, pueblo y nación, son sinónimos desde la visión del filósofo canadiense, y su vez plantea como estos pueblos, culturas o naciones fueron incorporados involuntariamente, ignorando las formas de violencia coloniales, los procesos de resistencia y las formas de estrategias e intercambio cultural, para la sobrevivencia de los grupos. KYMLICKA, Will. Libertad y Cultura. In: **Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías**. España, Edición Paidós, 2008, p. 25-46.

⁶⁴² Díaz Polanco menciona el dilema liberal entre la individualidad versus colectividad, donde la posición liberal siempre establece el derecho individual o la libertad individual por encima del grupo social. Entonces el liberalismo “igualitario” estará siempre preocupado por establecer límites al peso del contexto cultural para no contradecir la libertad individual de sus integrantes. DÍAZ POLANCO, Héctor. El marketing multicultural. In: **Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia**. México, Siglo XXI, 2007. p. 230.

⁶⁴³ DÍAZ POLANCO, op.cit., p.183, nota 642.

Para el autor, el multiculturalismo tiene diversas definiciones o concepciones que son utilizados según los contextos políticos, económicos o sociales donde se emplee. Esta polisemia del concepto esconde una pragmática ideológica que reproduce el capitalismo y los efectos globales de la mercantilización de las identidades étnicas, raciales, de género etc.

Aunque, en su definición primordial radica la defensa de la diversidad socio cultural y la promoción del pluralismo, Díaz Polanco lo ve como un discurso neutro. Es decir, un enfoque teórico y político de cómo debe acomodarse ciertas sociedades y culturas en el sistema de dominación global.⁶⁴⁴ Un producto liberal de teóricos y filósofos anglosajones que se envuelve bajo el velo de la universalidad, suponiendo en realidad un tipo de colonialismo que enmarca, controla y define la diferencia cultural. Y, a su vez niega las diferencias estructurales políticas, económicas e históricas entre las diferentes sociedades. El multiculturalismo puede ser una estrategia más de asimilación cultural y pretende ocultar las relaciones de poder entre culturas dominantes y subalternas.⁶⁴⁵

Entonces, tras los derechos étnicos así reconocidos se escondería un propósito homogeneizador neoliberal, que los otorga como una forma más de hacer extensivos sus principios y formas de ver la vida. La crítica apuntaría a que su carácter ideológico es meramente funcional, ya que bajo la impresión de la igualdad y tolerancia, el multiculturalismo establece como principio la desigualdad entre las culturas y administra la diversidad cultural en función de los intereses y valores de la cultura privilegiada o mayoritaria desde el Estado. Según Díaz Polanco, el multiculturalismo habría que desmontarlo en políticas públicas y prácticas de integración al mercado. Más que basado en la tolerancia o respeto por la diferencia, en la realidad reproduce la voracidad etnofágica del mercado.⁶⁴⁶

⁶⁴⁴ DÍAZ POLANCO, Héctor. El marketing multicultural. In: **Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia**. México, Siglo XXI, 2007. p, 172-189.

⁶⁴⁵ DÍAZ POLANCO, op.cit., p. 172-189, nota 642.

⁶⁴⁶ Ante el avance del capitalismo o mercantilismo absoluto que niega otras identidades culturales con otros modelos productivos, solidarios y comunitarios; el proyecto neoliberal configura contradicciones y conflictos, ya que además de subordinar esa pluralidad de identidades tiene que reconocerla, inclusive apropiarse de ella. Este procedimiento de unificación, es al mismo tiempo de negación de la diversidad, y se basa en cierta instrumentalización de la pluralidad de culturas, ósea produce uniformidad cultural y al mismo tiempo particulariza las identidades culturales. Es decir, para Díaz Polanco el neoliberalismo unifica y disuelve a la vez. Este fenómeno es permanente, contradictorio y a su vez se configura en los contextos de violencia, tanto histórica y estructural en el pasado, como la violencia reciente por la circulación de mercancías, ideas e instituciones que apunta

Desde sus investigaciones con el movimiento indígena en Guatemala, Charles Hale también cuestiona la idea de ciudadanía multicultural ya que, según él no se pregunta por el lugar donde se establecen los límites, quienes lo realizan y cual o cuales son los límites más allá del concepto universal de derechos fundamentales (a la vida, a la dignidad). Hale, afirma que el problema es que los límites son pensados e impuestos desde el lenguaje y la concepción del Estado liberal.⁶⁴⁷ Además, cree que el carácter funcional del multiculturalismo toma o conceptualiza la identidad colectiva como una cuestión objetiva (ya sea como nación, pueblo, etnia) que se da, por sí misma; desde características igualmente objetivables como lengua, territorio o cultura. Esto, no permite entender las relaciones de poder, que producen luchas y disputas históricas, donde se define el carácter político minoritario o mayoritario de las sociedades.⁶⁴⁸ Igualmente, impide observar las transformaciones o pérdidas de aquellos rasgos o características culturales con el que se clasifican, por ejemplo, algunas identidades étnicas poseen lengua o un idioma autóctono y no el territorio o viceversa.⁶⁴⁹

Más allá de la crítica al carácter neoliberal y su articulación con la expansión capitalista que esconde la ideología del multiculturalismo en el proceso global de interacción entre diferentes actores, grupos sociales y organizaciones nacionales e internacionales, es indudable y necesario admitir, que este discurso se posiciona como la regla válida para enfrentar los dilemas de la diferencia o la diversidad cultural contemporánea, y desde allí surgen las propuestas hacia un multiculturalismo más progresista, amparado más desde un discurso intercultural.⁶⁵⁰ En este sentido, podemos admitir, y/o defender su valorización, pero

a controlar el territorio, y la asimilación disolución de la comunidad. DÍAZ POLANCO, Héctor. El proceso etnofágico en el imperio. En Dávalos Pablo (Comp.) **Pueblos Indígenas, Estado y democracia**. CLACSO- Buenos Aires, 2005, p. 156-171.

⁶⁴⁷ HALE, Charles. ¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y políticos de la identidad en Guatemala. In: CALLA, Pamela y LAGOS, María. (comp.) **Antropología del estado: dominación y prácticas contestatarias en América Latina**. La paz: PNUD, 2007, p. 285-346

⁶⁴⁸ Aquí podemos pensar y reflexionar por ejemplo, acerca de los procesos históricos de mestizaje en el continente.

⁶⁴⁹ HALE, op.cit., p. 312, nota 643.

⁶⁵⁰ Para Boaventura este progresismo sería parte de una política emancipadora tal como ha adquirido las luchas por los derechos humanos en el último lustro de siglo, específicamente después de la segunda guerra mundial; el autor propone un diálogo intercultural desde una hermenéutica diatópica. Ósea amparado en una amplitud de las visiones y posiciones dentro del sistema globalizado imperante; como condiciones necesarias, pero a su vez específicas geográficas e históricamente. SANTOS, Boaventura de Sousa. Hacia una concepción multicultural de los Derechos Humanos. **Revista El otro derecho**. Bogotá: ILSA, número 28. Julio de 2002, p 32-55.

esto, no supone, no tener un posicionamiento crítico, que intenta ir más allá de las formas limitantes y estrechas que lo han reducido a ser una ideología justificativa del avance capitalista y neoliberal.

Destacamos dos formas que han reducido y dirigido las posibilidades del multiculturalismo en la década de 1990 en el contexto de las reivindicaciones y demandas de los indígenas colombianos. La primera, se caracteriza por limitarlo como un asunto de implementación de política pública estatal enmarcando en el campo jurídico, donde el reconocimiento de la diferencia parece interpretarse desde la ley. Esto en Colombia, particularmente, es muy evidente en la forma como se ha categorizado el ser indígena desde categorías jurídicas.⁶⁵¹ Además, se afianza en las luchas legalistas que históricamente ha hecho el movimiento. Por supuesto, entendemos la importancia del reconocimiento político jurídico multicultural, pero recalamos que este no se agota allí.

La segunda interpretación, es que parece que el multiculturalismo se limita a los “otros” de la nación” en este caso los grupos “étnicos”. Esta concepción asocia la etnicidad, como algo tradicional, ancestral, donde la territorialidad, pertenece aquellos “otros de la modernidad” con una cierta noción culturalista, esencialista y estática. La cultura, dispuesta desde esa forma, ha demarcado la etnicidad. Esto implicaría un cerramiento político, donde la diferencia cultural parece proyectarse únicamente en los otros, dejando de pensar y posibilitar el “nosotros”. Esto, porque no se ha cuestionado lo suficiente la diferencia. Este culturalismo reduccionista, imagina los otros radicalmente puros y homogéneos, conllevando discursos milenaristas contra la modernidad y “occidente”. Por ejemplo, el imaginario del “nativo ecológico” que establece relaciones armónicas con la “madre naturaleza” a diferencia del blanco u occidental que la degrada y la destruye según sus intereses acumulativos.⁶⁵²

Retomando a Escobar y Dagnino, desde las categorías de cultura política y políticas culturales definimos más bien la cultura como un objeto de disputas en el campo político. En nombre de la diferencia cultural se organizan ciertas demandas, se articulan ciertas movilizaciones con ciertas reivindicaciones, se constituyen ciertos sujetos y subjetividades

⁶⁵¹ Esto lo hemos señalado en los capítulos anteriores, pero advertimos aquí el efecto leitmotiv en las relaciones de las organizaciones indígenas con el Estado.

⁶⁵² Este régimen de imaginario se puede pensar desde diferentes dinámicas sociopolíticas que va desde el neo chamanismo urbano, hasta la implantación de parques nacionales, concebidos en territorios indígenas, amparados en la idea de conservación de la biodiversidad.

políticas.⁶⁵³ En ese sentido, observamos como las políticas culturales sobre la diferencia en las formas de vida cotidiana es fuente de conflictos: “posiciones políticas encontradas”.⁶⁵⁴

Si, aceptamos que el multiculturalismo cumple su rol estatal en materia de reconocimiento de derechos: visibilizar y dignificación el otro “étnico”; y en su dimensión política trata de dar reconocimiento a diferentes grupos e individuos y resolver conflictos sociales y políticos entre ellos, en el marco de una ciudadanía nacional compartida. No obstante, también reconocemos en alguna medida que sus dilemas y logros son amparados en las luchas históricas de los grupos involucrados, tanto en las negociaciones entre ellos y/o con el Estado.⁶⁵⁵

En esa medida, hay que ir más allá de la “*otrerización*” estatal que reduce el multiculturalismo a una política culturalista (en un sentido reduccionista) sobre los “otros”. Ósea desplazarla al otro de su esencialidad, donde la cultura es una disposición natural y explicativa del conflicto de la identidad étnica, nacional etc. Y por otro lado, ir más allá del Estado-nación, como ejecutor o único regulador de la diferencia o diversidad cultural.⁶⁵⁶

El multiculturalismo colombiano registrado en la Constitución de 1991 con el reconocimiento de derechos étnicos allí dispuestos, obedece a una compleja dinámica histórica de homogenización y diferenciación. Esta tensión como algo permanente adquiere nuevas formas particulares desde las políticas de Estado en relación con la diversidad étnica y cultural (multiculturalismo) que no pueden ser entendidas exclusivamente como desarrollos

⁶⁵³ ÁLVAREZ, Sonia, DAGNINO, Evelina y ESCOBAR, Arturo. Introducción: lo cultural y lo político en los movimientos sociales latinoamericanos In: ESCOBAR, Arturo, ÁLVAREZ Sonia y DAGNINO Evelina (eds.) **Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos**, Bogotá: Taurus/ICAH, 2001. p. 15-51.

⁶⁵⁴ ESCOBAR, op.cit., p. 42, nota 653.

⁶⁵⁵ Los trabajos de Assies, proponen analizar la emergencia de una ciudadanía étnica desde abajo, es decir a partir de las movilizaciones sociales y discursos de las organizaciones étnicas y las negociaciones con el Estado. Esto genera según ella la reconfiguración de nuevos modelos de democratización. ASSIES, Willem. El multiculturalismo latinoamericano al inicio del siglo XXI. In: **Jornadas Pueblos Indígenas de América Latina**. Barcelona: Fundación La Caixa, 2005, p. 1-15

⁶⁵⁶ Para Briones no significa renunciar al Estado-nación como punto de análisis, sino dejar de imaginarlo como una unidad natural para entenderlo más como un procedimiento o u proceso: “formación compleja que, materializándose en y a través de ‘formas culturales’, apela a un repertorio de tecnologías disciplinantes para gobernar/constituir relaciones sociales e investirse de sentido [...] de esta forma multiplica y articula diferentes grupos sociales y demandas particulares: “su discurso explícito e implícito sobre la norma homogeniza y diversifica a la vez el campo social”. BRIONES, Claudia. (Meta) cultura del estado-nación y estado de la (meta) cultura. **Série antropología 244**. Brasília: Universidad de Brasilia, 1998, p. 4.

normativos internacionales o como resultado de una novedosa mentalidad que acompaña al nuevo proyecto de nación neoliberal plasmado desde la economía del capital.

Proponemos tener en cuenta también, las luchas políticas de los grupos históricamente excluidos que encontraron una oportunidad para debatir y legitimar sus demandas y reivindicaciones en un novedoso campo jurídico y político. Los dirigentes indígenas se apropiaron de un discurso acerca de la etnicidad para lograr insertar la causa indígena en el debate histórico nacional. Reactualizando categorías jurídicas específicas basadas en procesos de resistencia y autonomía particulares e históricas (Resguardos y cabildos).

De este modo, la especialización sobre el otro étnico o el relieve de la diferencia cultural como un campo de fuerzas, no fue precisamente algo dispuesto solamente desde arriba: el Estado-nación. O desde afuera, el discurso multicultural globalizante. Sino, la articulación de esas fuerzas en las organizaciones indígenas confluyó en que se acomodaron e instrumentalizaron sus reivindicaciones étnicas en un nuevo campo de luchas: la ciudadanía multicultural.⁶⁵⁷

⁶⁵⁷ Desde una visión más optimista que la posición de Ramos, la socióloga francesa Virgine Laurent propone que esta nueva ciudadanía multicultural se clarifica con el paso de la movilización social de las organizaciones indígenas hacia la participación electoral y la inclusión en el aparato burocrático estatal. más allá de ser una imposición de las agendas estatales, se debe a un proceso de construcción política en el marco de la apertura democrática en el continente. En este sentido, para Laurent, la fuerza del movimiento indígena trasciende las demandas puramente étnicas y se articula con otras demandas civiles. Desde la perspectiva del multiculturalismo, esta situación presupone la visibilidad y el éxito del movimiento indígena latinoamericano en la década de 1990. LAURENT, Virginie. Multiculturalismo a la colombiana y veinte años de movilización electoral indígena: circunscripciones especiales en la mira. **Revista análisis político**. Bogotá, n° 75, p. 47 -65. may. /agos. 2012.

¿Un nuevo proyecto alternativo o la institucionalización del movimiento indígena colombiano?

Las demandas indígenas en la ANC tuvo varios rasgos relevantes: el primero de ellos fue la decisión de presentar una propuesta general para la sociedad colombiana, y no solamente emprender una lucha sectorial. Esta propuesta tenía como base reivindicar el carácter multiétnico y pluricultural de la nación. En materia de derechos incluía, además de los derechos de los pueblos indígenas y grupos étnicos en particular, otros derechos individuales y colectivos para las comunidades campesinas o la ciudadanía en general.⁶⁵⁸

En principio, la etnización a que apuntaba los representantes indígenas no se trataba de un repliegue, estigmatización u homogenización comunitaria de lo étnico. Sino, siguiendo la tradición de sus luchas, obedecía a la capacidad de reconocer en la marginalización y negación de los otros: “indígenas, negros, campesinos o colonos” la necesidad de refundar una nación que los incluya, y por ende legitimar la participación en escenario de construcción de la tan ansiada paz:

El 6 de mayo de 1991, deberá ser una fecha que nunca se borre de nuestra memoria india. El 6 de mayo será una fecha que nunca se borrará de la memoria negra. El 6 de mayo será una fecha que no se va a borrar de los raizales de la isla de San Andrés, y debe ser una fecha que nunca se borre de nuestra memoria mestiza. Porque el 6 de mayo salimos del olvido, dejamos de ser invisibles. Porque el 6 de mayo brotaron nuestras raíces. Porque el 6 de mayo de 1991 la Asamblea Nacional constituyente dijo: “El Estado reconoce el carácter multiétnico, y pluricultural del pueblo”. El 6 de mayo 64 votos constituyentes dijeron que sí, ninguno no. Gritemos con alegría después de 500 años de lucha, otros 500 años de resistencia esperan, porque este es el comienzo no el fin.⁶⁵⁹

Para UI y las organizaciones indígenas se trataba de una oportunidad de salir de la invisibilidad histórica, y en esa medida generaría una verdadera participación política y justicia social. No solamente de los grupos étnicos o tradicionales sino de otros grupos sociales marginados. Sin embargo, no se dejarían las reivindicaciones históricas como el

⁶⁵⁸ Esto es evidente en las propuestas presentadas por Francisco Rojas Birry, plasmadas en el periódico de la ONIC, *Unidad Indígena*: ONIC. **Unidad Indígena**. Nuestros candidatos a la constituyente. Bogotá, n. 97, p. 8. Noviembre, 1990. Allí se realiza una entrevista a representante de la ONIC en la ANC. Y También se describe y explica más adelante en el mismo número del periódico las dos propuestas específicas: 1. La Colombia que queremos. 2. Derechos de los grupos étnicos. Ver: ONIC. **Unidad Indígena**. Constituyente: Nuestras propuestas. Bogotá, n. 97, p. 16. Noviembre, 1990.

⁶⁵⁹ ONIC. **Unidad indígena**. Existimos constitucionalmente. Bogotá, n. 99 p.2 mayo, 1991.

reconocimiento a la propiedad colectiva sobre los territorios tradicionales (Resguardos) incluyéndose los territorios comunitarios de los grupos étnicos afrocolombianos. La autonomía de los pueblos indígenas en sus territorios constituyó el aspecto central de los derechos étnicos, lo que le daba sentido y transcendencia al concepto integral de territorio y el de carácter de pueblos.⁶⁶⁰

El movimiento indígena colombiano, como parte de los sectores indígenas del país siempre ha visto con interés todas las propuestas que caminen con unidad y el mejoramiento de las condiciones de vida del conjunto de la población. De igual forma la propuesta de convocar una asamblea nacional que modifique la constitución nos ha movido a expresar nuestros puntos de vista frente a algunos aspectos que consideramos importantes: 1. Que la participación en la asamblea nacional constituyente debe ser amplia y democrática; en la que todos los sectores de la sociedad, incluido los alzados en armas tengan asiento para expresar sus inquietudes y propuestas. 2. Que se tenga en cuenta la reivindicación de los sectores populares desde los niveles regionales y locales, para que sean un proceso que de verdad surja por la base. 3. Que la unidad del movimiento popular se construya en la diversidad, pues en el país los distintos sectores piensan y sienten diferente. 4. Que una vez convocada la constituyente se conforme una comisión representativa de los distintos sectores políticos, sociales y regionales encargada de hacer una propuesta sobre temas, conformación, tiempos y formas de funcionamiento de la asamblea. 5. Que las decisiones sean tomadas por consenso y ratificadas por las bases, única forma de tener en cuenta los derechos del campo popular e impedir la imposición del pensar de sectores mayoritarios sobre las minorías. Como tareas inmediatas están la realización de talleres de capacitación, donde se le explique a las comunidades todo lo referente a la constituyente y unir fuerza con otros sectores populares para que esta convocatoria no termine convertida en otra frustración del pueblo colombiano.⁶⁶¹

Estos 5 puntos enmarcados por la ONIC, proyectaban un proyecto amplio, popular y nacional, los indígenas entraron al proceso constituyente no como una minoría, sino como

⁶⁶⁰ En los números y tirajes del periódico UI, la categoría de *Pueblos* adquiere relevancia y se fortalece entre sus organizaciones. Comúnmente se habla de pueblos Kankuamo, Uitoto, Nasa, U'wa, Ika, haciendo hincapié en sus diferencias culturales, pero también en las similares problemáticas y reivindicaciones. Con el lema de Unidad en la diversidad, la ONIC, se apropia de este concepto en la década de 1990, para diferenciar cada una de las organizaciones y comunidades que representa. Además, reproduce la dinámica y resurgimiento de otras comunidades campesinas que pasan a luchar o auto representarse como indígenas, lo que llamamos como un proceso de etnización. Los pueblos indígenas es una categoría que también emergió en los escenarios internacionales y en los instrumentos jurídicos, principalmente con el convenio 169 de la OIT. Pero recordemos que en el pasado el concepto ya había sido relanzado por unos intelectuales en la Declaración en Barbados en 1971, lo que se transformó en una categoría inclusiva de las diversas luchas indígenas en el continente.

⁶⁶¹ ONIC. **Unidad Indígena**. El movimiento indígena y la constituyente. Bogotá, n. 95, p. 2. Mayo, 1990.

protagonista de una transformación radical sobre la participación política en la restringida democracia colombiana. No obstante, esta mirada no se compartía por un sistema político, que aunque se hallaba en un alto grado de crisis, aun se configuraba desde los partidos tradicionales.

La apertura democrática que significó la ANC, se utilizó como mecanismo de legitimación del Estado, por parte de los sectores dominantes, principalmente los ideólogos y políticos liberales, que permitiendo el protagonismo de cierto prestigio de lo indígena y sus representantes, los imaginaba bajo la presunción multiculturalista de minorías étnicas. No obstante, más allá del enfoque dispar de estas dos perspectivas, de algún modo se complementaron y permitieron que el discurso de lo étnico lograra inscribirse como un valor político y jurídico en el proceso de la constituyente.⁶⁶²

La presencia de los constituyentes indígenas plasmo la imagen de un proyecto político alternativo e incluyente de otros sectores sociales, permitiendo a los delegatarios indígenas, tener un margen de maniobra más grande que su real peso electoral y lograr así algunas de las reivindicaciones.⁶⁶³ La promulgación de la Constitución política de 1991 y los derechos étnicos allí consignados, aunque dispuestos desde la concepción de minoría étnica y los postulados multiculturalistas, confirmó y señaló el camino hacia la nueva ciudadanía multicultural en el marco de una crisis que desbordo el sistema político.

Este contexto, configuró un nuevo periodo para el movimiento indígena colombiano reconocido ahora plenamente como un actor político.⁶⁶⁴ Pero igualmente, significó el

⁶⁶² Esto es lo que llama Restrepo cuando divisa en el proceso de etnización, no solamente la incorporación de la categoría de grupos étnicos en el campo jurídico, académico y político diferenciado, sino que se elevó a sustentar procesos sociales e históricos de auto representación identitaria, por ejemplo esto sería el caso las comunidades negras del pacífico colombiano. RESTREPO, Eduardo. Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las Colombias negras. In RESTREPO Eduardo, AXEL, Rojas (Comp.) **Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004, p. 207-301

⁶⁶³ Unidad Indígena también llama la atención sobre el triunfo de los partidos tradicionales, principalmente el liberal en la ANC, lo cual puede, llevar para atrás los derechos consignados en las propuestas. Igualmente señala la importancia de los senadores y las organizaciones que representan como los criterios de alianzas y participación política. Lo cual será una de las problemáticas novedosas que enfrentará la organización. ONIC. **Unidad Indígena**. Los nuevos retos del movimiento indígena. Bogotá, n. 101, p. 3. Marzo, 1992.

⁶⁶⁴ Recordemos que después de aprobar la constitución de 1991 y terminando la constituyente, se procedió a elegir el nuevo Senado y Cámara de Representantes, con la presencia de dos senadores y 5 representantes a la Cámara de los grupos indígenas. Esto fue posible por el reconocimiento de la circunscripción especial para comunidades indígenas y el pluralismo jurídico que significó la

reconocimiento por parte de los indígenas de la legitimidad del Estado como garante de sus derechos; tal como se observa en los editoriales del periódico Unidad indígena dedicados a los efectos y expectativas que generó la participación en la ANC:

Por eso cuando surge la posibilidad de la asamblea nacional constituyente nos lanzamos hacer campaña para participar en ella, aun a riesgo de no lograrlo, puesto que la mayoría de indígenas no tienen cedula, no tenemos la maquinaria electoral y ninguna experiencia en estas labores. Con el apoyo de muchos amigos de nuestra causa, llevamos a Francisco Rojas Birry a la constituyente, que en compañía de Lorenzo Muelas (AICO) y Alfonzo Peña chepe (Movimiento Quintín Lame) lograron que las propuestas presentadas en defensa de nuestros derechos quedarían consignadas en la nueva carta política de nuestro país. Allí, quedo establecido que tenemos dos puestos en el Senado de la Republica, lo que significa que ahora podremos opinar para que no se sigan tomando decisiones sin nuestro consentimiento. La misma actitud está tomando las organizaciones zonales y regionales para llegar a los impuestos donde se definen las cosas que nos afectan o benefician, como son las alcaldías, los consejos municipales, las asambleas departamentales y la cámara de representantes. Todos estos son espacios conseguidos con muchos sacrificios, pero que ahora se deben convertir en una tribuna donde el pensamiento y el querer indígena tengan su valor real.⁶⁶⁵

La aprobación de la nueva constitución produjo un sentimiento de optimismo y expectativa. Los anuncios y exclamaciones desde UI así lo demuestran: “Salir del olvido” y ¡existir constitucionalmente! confluyo en la convicción de que se había inaugurado una etapa sino armónica, por lo menos basada en un dialogo horizontal entre las organizaciones y el Estado-nación.⁶⁶⁶ Visión, que toma forma por la exitosa campaña de autodescubrimiento desde la ONIC, alineada a la campaña de 500 años de resistencia en el continente latinoamericano.⁶⁶⁷ Era el tiempo de las conmemoraciones, los finales y nuevos comienzos.

constitución de 1991. Lo interesante es que el auge y prestigio de la representación indígena fue tan alta en la ANC que para las próximas elecciones lograron otra representación por la circunscripción normal. Llevando por primera vez tres senadores indígenas al parlamento nacional. LAURENT, Virginie. Mapas políticos indígenas 1991-1998. In: **Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998**. Motivaciones, campos de acción e impactos. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología Instituto Francés de Estudios Andinos. 2005, p. 177-220.

⁶⁶⁵ ONIC. **Unidad indígena**. Avanza campaña ONIC al Senado. Bogotá, n. 100. p. 37, Noviembre 1991.

⁶⁶⁶ ONIC. **Unidad Indígena**. Lo que hemos ganado. Ultimas de la constituyente. Bogotá, n. 99, p. 3. Mayo, 1991. ONIC. **Unidad Indígena**. ¡Exitismo constitucionalmente! Bogotá, n. 99, p. 3. Mayo, 1991.

⁶⁶⁷ ONIC. **Unidad Indígena**. Crece la campaña. Autodescubrimiento. 1492-1992. 500 años ¿celebrar qué? Bogotá, n. 97, p. 10 noviembre, 1990.

No obstante, el nuevo ciclo se adaptaba a la siempre reactualizada fórmula legalista, el llamado ahora, era a la capacitación y la participación política asumiendo los nuevos retos que implicaba la lucha por sus derechos:

Este largo recorrido nos obliga hacer un alto en el camino para revisar lo hecho hasta el momento y definir el nuevo rumbo. Para esta etapa que se inicia hemos pensado que *unidad indígena* debe centrar su trabajo en la *capacitación*; para ello tenemos varios motivos. De un lado el crecimiento del *Movimiento Indígena*, exige un trabajo intenso de capacitación para que los nativos tengan claridad sobre sus derechos y estén en condiciones de defenderlos. Por otra parte la Nueva constitución política del país que salió de la *Asamblea Nacional Constituyente* va a producir una avalancha de propuestas de distintos sectores, que si no se manejan con cuidado y astucia pueden destruir lo que con tantos años de esfuerzo se ha logrado. A estos se agregan el intercambio de experiencias en educación, salud, legislación, recursos naturales o producción, lo que ayudaría a fortalecer más el movimiento. Todo esto nos lleva a mirar la capacitación como la tarea prioritaria de la ONIC, actividad con la que está comprometida UNIDAD INDÍGENA, sin abandonar las denuncias de las violaciones de los derechos humanos o la reseña de los eventos más importantes realizados por los comuneros.⁶⁶⁸

Todo esto tiene que ver con la presencia que ha ganado la ONIC y el Movimiento indígena en su conjunto, lo que se ha fortalecido con los 3 constituyentes indígenas, ya que se le ha mostrado al país que seguimos vivos, que estamos organizados y tenemos propuestas [...] “En ningún momento afirmamos que lo anterior haya sido un error, lo que planteamos es que debemos dar un nuevo paso: que las comunicaciones indígenas, en adelante, tengan la capacitación como el centro de sus actividades [...] El crecimiento que ha experimentado la ONIC en los últimos años (unas 38 organizaciones regionales, zonales y locales en todo el país nos lleva a pensar que el esfuerzo de todos se debe centrar en la EDUCACION, la CAPACITACION para que estemos mejor preparados para afrontar los nuevos problemas que se vayan presentando.”⁶⁶⁹

La caracterización de Colombia como una nación multiétnica fue asumida por el movimiento indígena como un reconocimiento real. Y amplios sectores a su interior consideraron que el nuevo ordenamiento constitucional había incluido realmente y no meramente formalmente el proyecto indígena. Después de veinte años de lucha, parecía que ahora se trataba de luchar por el cumplimiento de los derechos étnicos constitucionales en nombre de la diversidad cultural y étnica.⁶⁷⁰ Así, la constitución, se convirtió en el nuevo

⁶⁶⁸ ONIC. Editorial, llegamos al 100. **Unidad indígena**. Bogotá, n.100, p. 3, 1992.

⁶⁶⁹ ONIC. **Unidad indígena**. Capacitación: El próximo reto. Bogotá, n.99, p15. mayo, 1991.

⁶⁷⁰ ONIC. **Unidad indígena**. Capacitación: El próximo reto. Bogotá, n.99, p15. mayo, 1991.

proyecto político a defender. Se pasó de interpretar al Estado como un contendor o enemigo, a reconocerlo como el Estado de todos y para todos.⁶⁷¹

Se concibió la inclusión parlamentaria como un avance histórico. Pero, a su vez esta impuso una nueva agenda política y un nuevo reto o desafío para las organizaciones, especialmente para su organización más reconocida: la ONIC.⁶⁷² La idea de que el Estado empieza a representar a los indígenas, o por lo menos que era una herramienta en disputa que se podía influir y por tanto neutral, se afianzo con la instauración de la circunscripción especial indígena para elegir senadores y representantes indígenas en el ámbito nacional, lo cual fue efectivo en 1992.⁶⁷³ La incursión en el Estado, para el MIC proyectaba nuevas

⁶⁷¹ Para Peñaranda una de las claves de esta nueva etapa del movimiento indígena fue el abandono de la utopía revolucionaria, que lo llevo a tomar posiciones radicales provenientes de la izquierda colombiana durante las décadas de 1960 y 1970. Aunque como lo hemos apreciado en el transcurrir de esta tesis, las relaciones con las organizaciones armadas siempre fueron ambiguas y confluyeron más en enfrentamientos y divergencias por la búsqueda de autonomía política (además de proteger su comunidad y territorios de la guerra) por parte de los líderes indígenas. En esa medida, no podemos concluir que la utopía (tomarse el poder Estatal) tal como se pensaría desde las organizaciones de izquierda armada, sería el mismo proyecto político del movimiento indígena. Por el contrario, este proyecto se orientó hacia una vía democrática y de participación política, lo cual sin dudas también se buscaría en los diferentes procesos de paz con las guerrillas a finales de la década de 1980. PEÑARANDA, Ricardo. **Organizaciones indígenas y participación política en Colombia. Acceso a los espacios de participación 1990-2002**. Medellín: La carreta ediciones, IEPRI, Universidad Nacional de Colombia, 2009. p. 7-2

⁶⁷² Para el periódico unidad indígena fue una sorpresa los avances en lo relativo al proceso electoral a pesar de algunas dificultades como la inexperiencia en las campañas políticas, dificultades en el acceso a comunidades asentadas en lugares aislados, indígenas sin documentos de identidad para realizar el sufragio y poco conocimiento de la metodología. A pesar, de estos inconvenientes, la experiencia electoral indígena fue un éxito ante las pocas expectativas que generaban los movimientos políticos alternativos. No obstante, el triunfo del partido liberal y conservador fue reiterativo, poniendo en peligro los esfuerzos de reglamentar los artículos sobre los derechos étnicos. Por eso el periódico llama al fortalecimiento de las Organizaciones indígenas y tener claro los criterios de participación política y las alianzas. Y trabajar en pro de la reglamentación de las Entidades territoriales, así como el tema de la diferencia cultural. ONIC. **Unidad Indígena**. Los nuevos retos del movimiento indígena. Bogotá, n. 101, p. 3. Marzo, 1992.

⁶⁷³ Con la tarea de reglamentar la Constitución política de 1991. Los constituyentes no podían ser elegidos como senadores para el próximo periodo. Francisco Rojas Birry representante de la ONIC en la ANC fue nombrado integrante de la Comisión especial legislativa. Así, que para las próximas elecciones parlamentarias pos constituyente, la ONIC presento dos candidatos que efectivamente fueron elegidos Senadores en 1992: Gabriel Muyuy, directamente desde la ONIC, y Anatolio Quirá que provenía del reciente partido político indígena nacido desde la zona andina de la ONIC: Alianza Social Indígena ASI. Por otro lado, también fue nombrado Floro Tunubala por la Autoridades indígenas de Colombia AICO, que provenía de AISO, el movimiento del constituyente Lorenzo Muelas. LAURENT, Virgine. La opción electoral. Alternativa frente a la sociedad nacional. In: **Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998**.

oportunidades de lucha política en escenarios antes vedados a nivel local, regional y hasta nacional. Esta nueva etapa posibilitó otras formas de incidencia en la concertación de sus reivindicaciones.⁶⁷⁴

Con la creciente visibilidad de los pueblos indígenas en los estamentos políticos de decisión, y el desempeño de los delegatarios indígenas en la ANC, los indígenas se convirtieron en protagonistas políticos de primer orden, representando otros sectores sociales, lo que los convertía en defensores del nuevo orden constitucional.⁶⁷⁵ Lo cual, proyecto para las comunidades indígenas y la sociedad colombiana, casi ingenuamente, la imagen de una acción política parlamentaria e institucional más potente de lo que era en realidad.⁶⁷⁶

Sin embargo, rápidamente, esa imagen de confianza y optimismo sobre su participación en los nuevos escenarios estatales y la capacidad de incidir realmente en las políticas indigenistas, fue convirtiéndose en prevención y decepción sobre la real apertura

Motivaciones, campos de acción e impactos. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005, p.156-176.

⁶⁷⁴ Para Virginie Laurent, a lo largo de la década de 1990 la participación electoral indígena tuvo tres etapas: Primeros pasos, una etapa de Consolidación, y finalmente la de confirmación y selección natural. La primera etapa, *Primeros pasos* (1991-1992) luego de la ANC, el MIC participo en elecciones parlamentarias y nacionales en el Senado y la cámara. Con la salvedad que los ex constituyentes no podían participar. Se lograron tres senadores indígenas para el periodo de 1991-1994. 23 concejales y 5 diputados. En 1994, se iniciara la segunda etapa de *Consolidación* donde se evidencia el protagonismo indígena a nivel nacional con el aumento de candidaturas y presencia en los órganos políticos locales y regionales. Al mismo tiempo, comienza a percibirse el fraccionamiento de los cuadros políticos. Se observan dos peligros: absorción en la lógica de los partidos tradicionales y división del MIC. Para 1997-1998: se observa una afirmación de la presencia indígena en el escenario político lo que Laurent denomina como un periodo de *Confirmación de tendencias y "selección natural"*. Pero, también se afirma las divergencias y divisiones entre las organizaciones, los partidos y las comunidades indígenas. Esto por ejemplo conlleva a que una de las organizaciones políticas cayera en retroceso hasta su desaparición definitiva. LAURENT, Virginie. Mapas políticos indígenas 1991-1998. In: **Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998**. Motivaciones, campos de acción e impactos. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología Instituto Francés de Estudios Andinos. 2005, p. 177-220.

⁶⁷⁵ ONIC. **Unidad Indígena**. Campaña: "Indios Alerta" Bogotá, n. 99, p. 2. Mayo, 1991.

⁶⁷⁶ Algunos acompañantes históricos del MIC como el antropólogo solidario Luis Guillermo Vasco suponía que la participación electoral conllevaría el debilitamiento social y político de las organizaciones basadas en la comunidad, la movilización y las alianzas con otros sectores populares. Para Vasco: la participación y consecución de los derechos recopilados en la Constitución de 1991 del MIC, significaría el debilitamiento de la capacidad de protesta y acción política del MIC para transformar la sociedad nacional. VASCO. Luis. Nacionalidades indígenas y Estado en Colombia. In: **Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002, p. 166-241.

democrática de la tradicional cultura política colombiana.⁶⁷⁷ Así, lo expresan cada uno de los primeros senadores indígenas elegidos para el congreso de la república en 1992, y entrevistados por el periódico Unidad indígena:

Esto fue muy interesante: Por varias razones: primero porque no teníamos recursos, por eso fue una campaña de muchos sacrificios, muchos esfuerzos, no solo de los indígenas, sino también de la gente que nos apoyó del campo y las ciudades. De otro lado nos tocaba, en cierta forma competir con otros indígenas que habían logrado de forma independiente o respaldado por agrupaciones políticas... Encontramos realidades que nunca soñamos. Pensamos que era más democrático, así como lo hacemos los indígenas, e incluso más limpio, pero allí la democracia es juego de fuerzas, pues la mayoría la que decide. Para mis compañeros Floro Tunuvala y Anatolio Quirá y para mí, debido a que se nos catalogan de minorías. Ha sido más difícil tener una influencia más significativa.⁶⁷⁸

El testimonio de Gabriel Muyuy, indígena inga y elegido en representación de la ONIC, proveniente de la zona de la selva o llano (organizaciones de la amazonia y la Orinoquia), expresa la gran novedad y al mismo tiempo el reto que significó el proceso electoral para las organizaciones y comunidades indígenas, que a pesar de las dificultades y la falta de experiencia surgieron aires en su inclusión en los escenarios parlamentarios a nivel nacional. Sin embargo, como de igual manera lo interpreta Anatolio Quirá, (senador indígena caucano representante de la Alianza Social indígena - ASI)⁶⁷⁹ se evidencia la poca incidencia de sus propuestas y hasta la discriminación:

⁶⁷⁷ Ver: ONIC. **Unidad Indígena**. Campaña: "Indios Alerta" Bogotá, n. 99, p. 2. Mayo, 1991. ONIC. **Unidad Indígena**. Lo que hemos ganado. Últimas de la constituyente. Bogotá, n. 99, p. 3. Mayo, 1991. ONIC. **Unidad Indígena**. ¡Exitismo constitucionalmente! Bogotá, n. 99, p. 3. Mayo, 1991.

⁶⁷⁸ ONIC. **Unidad Indígena**. Gabriel Muyuy. Llegamos al senado con mucho esfuerzo y sacrificio. Bogotá, n. 101, p. 4. Marzo, 1992.

⁶⁷⁹ La Alianza Social Indígena es la organización o partido político indígena pos constituyente que nace desde la zona andina de la ONIC. La mayoría de sus líderes provienen del CRIC y algunos desmovilizados del MAQL. Según Laurent, su propuesta o plataforma política es de carácter común y nacional. Es decir, asociada a otros sectores sociales críticos al bipartidismo tradicional y a la izquierda colombiana. Aunque, trasciende los intereses indígenas, se basa en las luchas históricas de los mismos, y aboga por una composición heterogénea, abierta a movimientos cívicos de carácter urbano. Se proclama más que como partido indígena, como partido étnico asentado sobre todo en el departamento del Cauca, Antioquia y Choco, donde sus cuadros políticos se componen de afrocolombianos, campesinos, colonos e indígenas específicamente. LAURENT, Virgine. La opción electoral. Alternativa frente a la sociedad nacional. In: **Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998**. Motivaciones, campos de acción e impactos. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005, p.169-170.

Uno esperaba que este era el palacio de las leyes y que su trabajo acogía el querer del pueblo, pero la realidad es bien distinta. Además cuando los senadores visitaban las comunidades hablaban de las leyes que hacían. Pero aquí uno se da cuenta de la verdad. Los antiguos senadores que volvían a ser elegidos, no escuchan a los nuevos cuando están presentando un informe o un proyecto de ley. Igual cosa sucedió cuando se llama a debate a los ministros, entonces muchos se van, otros se dedican a conversar, es decir una gran indisciplina... Inicialmente no se nos dio importancia porque éramos oposición y pues formábamos parte de las minorías del congreso, también nos miraron como algo folclórico y luego la discriminación. Después argumentaron lo de la ropa y debatieron si podíamos llevar sombrero. Olvidando que el asunto no es la forma de vestirnos sino de los problemas que debemos resolver...Lo primero es que nosotros apenas estamos conociendo el senado, la conformación de comisiones y las alianzas. Es que todo es muy distinto, pues en la plaza pública, se acusan mutuamente, pero aquí se unen y se reparten todo...Lo uno es presentando los planes de desarrollo elaborado desde las comunidades, desde las regionales. Lo otro es brindarles apoyo a los indígenas que están postulados para las alcaldías y las asambleas departamentales.⁶⁸⁰

Para él, representante de la organización política que surge de la zona andina ASI, asociada al CRIC y al grupo guerrillero desmovilizado MAQL. La situación de discriminación y la imposibilidad o el desconocimiento de generar alianzas políticas, genera que las expectativas sobre la participación indígena en el senado sean decepcionantes. Aunque insiste en seguir apoyando la representación indígena en los espacios locales y comunitarios. Finalmente, Floro Tunuvala, indígena Misak representante de las Autoridades indígenas de Colombia⁶⁸¹ (AICO) observa:

⁶⁸⁰ ONIC. **Unidad Indígena**. En el senado también nos han discriminado. Bogotá, n. 101, p. 6. Marzo, 1992.

⁶⁸¹ Autoridades indígenas de Colombia o AICO es el nuevo nombre de AISO o el Movimiento de autoridades indígenas del suroccidente colombiano, y quien llevo a la constituyente a Lorenzo Muelas. Convertido ahora en organización política, la AICO le da continuidad a sus demandas de base claramente indígena, apoyando sobretudo la autonomía de sus autoridades tradicionales, la territorialidad y jurisprudencia, fortalecimiento comunitario, historia e identidad cultural voluntariedad del Estado como un par en la toma de decisiones y la concertación de políticas públicas indígenas. La AICO mantuvo su centro de referencia en los departamentos del sur de Colombia: Cauca, Nariño, Putumayo, ampliándose al norte colombiano especialmente entre los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. LAURENT, Virgine. La opción electoral. Alternativa frente a la sociedad nacional. In: **Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998**. Motivaciones, campos de acción e impactos. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005, p.166-169

Para el movimiento indígena la presencia de tres senadores en el congreso es el resultado de 499 años de lucha por sobrevivir. Manteniendo una identidad cultural. Unas formas de pensar y organizarnos. Lo que nos permitió gracias al apoyo y la confianza de nuestros mayores, llegar a esta institución. Nuestros pueblos esperan algo de sus senadores. Mi compromiso es defender los derechos indígenas, reconocidos en la nueva constitución. A través de unas leyes que permitan el desarrollo de las comunidades.⁶⁸²

Los testimonios de la primera experiencia indígena en el congreso nacional como minoría étnica, plantea algunas problemáticas y reivindicaciones que afrontara el MIC en adelante. Temas como la efectiva participación y representación de los indígenas en los escenarios estatales. O la incorporación, atención, o desconocimiento en el debate parlamentario de las propuestas de los representantes étnicos en el marco del plan nacional de desarrollo. Anatolio Quirá, reitera que los congresistas indígenas son tratados como una carga impuesta por la constitución y no como minorías que pueden aportar mucho al país. Sin poder de decisión, los proyectos presentados son abandonados y rechazados y las alianzas superan el margen de incidencia real de los senadores indígenas.⁶⁸³

La participación y el protagonismo de los constituyentes indígenas en la ANC, y los derechos consignados desde el espíritu de una nación multiétnica y pluricultural, apoyado desde el pluralismo jurídico y progresista de la CP de 1991, configuro la entrada quizás demasiado pronto en un escenario complejo y contradictorio como es la política representativa. Las elecciones en el Senado, la cámara de representantes, gobernaciones, consejos departamentales y alcaldías monopolizó los esfuerzos y acciones de las organizaciones indígenas y sus dirigentes: dando inicio a la creación y dinámica de los partidos políticos étnicos e indígenas.⁶⁸⁴ La presencia y creación de partidos políticos indígenas, pareció contribuir de forma definitiva a la institucionalización del movimiento indígena colombiano, conllevando la transición o conversión vertiginosa de sus líderes y voceros a profesionales de la política, o como funcionarios y gestores administrativos de los

⁶⁸² ONIC. **Unidad Indígena**. Los mayores creyeron en mí. Bogotá, n. 101, p. 4. Marzo, 1992.

⁶⁸³ ONIC. **Unidad Indígena**. Leyes para todos. n. 104, p.4. Mayo, 1993.

⁶⁸⁴ Aunque como observamos en el primer capítulo ya algunos indígenas habían participado en los partidos políticos tradicionales, inclusive como candidatos o líderes, como es el caso de Sánchez y Eutiquio Timoté en el partido comunista. Por primera vez, tenían la oportunidad de crear partidos con programas y representatividad propios.

recursos del Estado y los intereses multilaterales. Esta nueva etapa de institucionalización del MIC, enmarcado sobretudo en la inserción en el juego electoral, modifico y replanteo las formas organizativas del movimiento para lo cual, desde la misma ONIC se hacen un llamado para reflexionar sobre la participación política y la reestructuración de la organización, lo cual implicaría la necesidad de un congreso extraordinario.⁶⁸⁵

Esta transición o entrada a los escenarios institucionales y administrativos estatales, parecía dejar atrás las movilizaciones sociales y reivindicaciones de la resistencia indígena, en procura de la capacitación sobre los derechos colectivos y la preparación en materia de gestión gubernamental.⁶⁸⁶ Olvidando que la participación en el gobierno también es fruto de su movilización colectiva.⁶⁸⁷ La etapa pos constituyente reconfiguraba la agenda política de la ONIC desde la influencia de la cultura política de la representatividad, basado en la competencia electoral, causando no solamente, una transformación en las relaciones y tensiones con el Estado-nación, sino, entre las mismas organizaciones indígenas; **Laso** tensiones, diferencias y fracturas de los líderes y/o voceros y la relación con las comunidades que dicen representar, no demoraron en aparecer y tendieron a agudizarse en la proliferación de los partidos y candidatos indígenas.⁶⁸⁸

⁶⁸⁵ ONIC. **Unidad Indígena**. Congreso extraordinario ONIC. Bogotá, n. 102, p. 3. Noviembre, 1992.

⁶⁸⁶ Temas como las transferencias de la nación al resguardo vía municipio, el buen uso de los dineros públicos la formulación de planes de desarrollo desde las necesidades de las comunidades, pero de acuerdo con los lineamientos gubernamentales, capacitación en gestión de los recursos y dineros públicos. Manejo, inversión y control de las transferencias, etc. Pueden percibirse como las nuevas preocupaciones de la ONIC, sobre el manejo de recursos estatales que llegaran a los resguardos y cabildos, para lo cual emprende una campaña de educación y capacitación administrativa entre las autoridades indígenas y los voceros de las organizaciones regionales. ONIC. **Unidad Indígena**. Resguardos con presupuesto propio. n. 106, p.5-7. Diciembre 1993. ONIC. **Unidad Indígena**. Equilibrio perdido. n. 107, p.2-3-. Abril 1994.

⁶⁸⁷ Para el antropólogo colombiano Mauricio Caviedes la capacidad organizativa local, y la fuerza social del MIC se subordinó al proyecto de la participación electoral. Aunque los constituyentes indígenas, sus demandas y reivindicaciones, confluyeron y se articularon con otras organizaciones étnicas (comunidades negras o afrocolombianas) y movimientos populares, la participación electoral agudizo las confrontaciones entre las organizaciones amazónicas y andinas y las distancias entre los líderes y las comunidades en relación a la presencia del Estado y sus políticas de inclusión institucional. Caviedes, señala el debilitamiento de la movilización indígena basada históricamente en la recuperación de las tierras, marchas y alianzas con sectores de izquierda. Según el autor esto conllevó cierta cooptación del MIC por parte del Estado. CAVIEDES, Mauricio. O discurso político do movimento indígena da Colômbia entre 1982 e 1996. **Revista convergência crítica**. Dossier. História política ISSN 2238-9288 Numero. 4 año 2013.

⁶⁸⁸ Laurent resalta un hecho importante que es la distancia que los representantes y líderes indígenas comienzan a tener de las comunidades indígenas, y que podría alinearse en favor de las alianzas políticas con otros partidos, incluyendo los tradicionales como el partido Liberal y el Conservador,

La ONIC llama a un congreso extraordinario en 1993, año internacional de los pueblos indígenas, según lo promulgado por la Organización de las Naciones Unidas ONU; año simbólicamente importante para el despertar indígena en el continente, con la entrega del premio nobel de paz a la líder indígena guatemalteca Rigoberta Menchu.⁶⁸⁹ A su vez, en Colombia, se realiza el primer censo nacional pregonado como el censo de la diversidad cultural y étnica de la nación.⁶⁹⁰

En este marco, el congreso extraordinario intentaba primero afirmar la ONIC como la legítima interlocutora entre los indígenas y el Estado colombiano.⁶⁹¹ Y por otro lado, se desafiaba los verdaderos objetivos de la participación en el Estado, cuando no existía respeto, validación y aplicación real de los derechos étnicos consignados en la CP de 1991.⁶⁹² Se evidencia el paso de un optimismo legalista casi ingenuo hacia una mirada más crítica de seguimiento y control sobre la nueva forma de participación indígena en el Estado. Con urgencia, la ONIC necesitaba convocar y redefinir el camino del movimiento indígena ante los efectos de la participación gubernamental, y reordenar la casa o la gran Maloca como se autodefinía la organización:

¿Participación para qué?... La carta política también nos dio posibilidades para participar en los cuerpos colegiados (congreso de la república) y en muchas regiones fuimos a elecciones consiguiendo algunas alcaldías y asientos en asambleas departamentales y consejos municipales. Sin embargo aún no se tiene un balance ni criterios claros sobre los beneficios reales de la participación de estos organismos. Tampoco se ha mirado si

inclusive negando las decisiones colectivas de las organizaciones. LAURENT, Virgine. La opción electoral. Alternativa frente a la sociedad nacional. In: **Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998**. Motivaciones, campos de acción e impactos. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005, p.166-169 p. 438.

⁶⁸⁹ ONIC. **Unidad Indígena**. Editorial, 1993 año internacional de los pueblos indígenas. n. 104, p.2. Mayo, 1993.

⁶⁹⁰ ONIC. **Unidad Indígena**. Editorial, 1993 año internacional de los pueblos indígenas. n. 104, p.2. Mayo, 1993.

⁶⁹¹ Según el periódico la ONIC cuenta con la afiliación de 40 organizaciones regionales lo que significaría casi el 90 % de las comunidades indígenas del país, siendo mediadora también de las relaciones entre las comunidades. ONIC. **Unidad Indígena**. Desde nuestra maloca. n. 106, p.2. Diciembre 1993.

⁶⁹² Aquí denuncia la construcción de bases militares por parte de la DEA en territorios indígenas de la Amazonia, sin consulta con las comunidades, los proyectos de construcción de la carretera panamericana en el pacífico. Y las acciones de tutelas que han sido insuficientes. ONIC. **Unidad Indígena**. Constitución nacional: como desconocerla. Bogotá, n. 103, p. 6. Noviembre, 1992.

ONIC. **Unidad Indígena**. Legalidad estatal. Entre la ley...y el silencio. n. 104, p.12. Mayo, 1993

estos logros han servido para fortalecer las organizaciones indígenas, si se han perfilado como nuevos modelos políticos y de participación o si son una simple copia de los partidos tradicionales tantas veces criticados. De igual forma consideramos que se le ha dado demasiada importancia a la constitución nacional descuidando el trabajo organizativo de base, que en definitiva es el único que puede garantizar que los derechos que están escritos se apliquen.

Lo político lo gremial...ahora todos quieren figurar en las listas para las corporaciones públicas sin tener líneas políticas definidas criterios de alianzas y esquemas propios de trabajo dejando de lado el trabajo de base con las comunidades. Entonces es necesario deslindar campos, darle un espacio a lo organizativo y otro a lo electoral, vincular a las comunidades a estos dos ámbitos de trabajo sin generar divisiones por interés políticos y generar propuestas claras para el resto de colombianos que creen en nosotros.⁶⁹³

En el congreso extraordinario se hace una reflexión y balance de la ONIC frente al momento actual del movimiento indígena colombiano. Se proclama la necesidad de una nueva reordenación y reacomodación del proyecto indígena. Estipulando la necesidad de una evaluación sobre el desarrollo constitucional y análisis político donde se revisan los logros, desaciertos y expectativas de la participación política. Para la ONIC, la constitución obliga un cambio de estilo y de reglas, porque aunque “el avance ha sido importante” considera que siguen presentándose las mismas problemáticas, inclusive la violencia y el despojo de territorios ha ido en aumento.⁶⁹⁴ No obstante, la principal preocupación de la organización nacional era mantener la Unidad:

Pero este congreso extraordinario tiene otro carácter, esta vez el debate se hará en torno a la estructura organizativa actual y su funcionalidad, los desafíos planteados por la carta magna de 1991. La definición de pautas para la actividad electoral y las políticas del gobierno para las comunidades indígenas...

Ahora los derechos de los grupos étnicos están incluidos en la constitución política, pero esto no es garantía para su aplicación. Por eso se deben elaborar pautas de capacitación y acciones con el fin de exigir estos

⁶⁹³ ONIC. **Unidad Indígena**. Congreso extraordinario de la ONIC. Ordenando la casa. n. 105, p.2-3. Agosto, 1993.

⁶⁹⁴ En el congreso se redacta y expide una carta al presidente Cesar Gaviria exponiendo las inconformidades sobre el irrespeto a las leyes constitucionales y las problemáticas territoriales. ONIC. **Unidad Indígena**. Congreso extraordinario de la ONIC. Carta a Gaviria. n. 105, p. 4. Agosto, 1993. Ver también: ONIC. **Unidad Indígena**. Constitución y violencia. n. 105, p.7. Agosto, 1993.

derechos, que de no hacerlo solo sería letra muerta, No podemos olvidar el viejo refrán que dice el papel puede con todo. Por todo esto consideramos que el CONGRESO EXTRAORDINARIO debe mantener la UNIDAD de los indígenas colombianos en el marco del respeto a la diversidad étnica cultural y política. Esto sería un paso para continuar con la defensa de lo conquistado y además sería una demostración de convivencia en la diferencia.⁶⁹⁵

Recordemos que cuando hay un llamado a la unidad desde la ONIC es precisamente sinónimo de las divergencias y divisiones internas. La realización del congreso, en realidad, plasma los efectos de fragmentación de la participación electoral y sobre todo las divergencias con los senadores indígenas. La percepción de que los mismos representantes o senadores indígenas parecen alejarse o desconocer los objetivos de las organizaciones, oculta la preocupación que se posicionen como los nuevos representantes e interlocutores directos entre las comunidades y Estado. Desplazando a la ONIC de la hegemonía representativa e imposibilitando un control político de los representantes.⁶⁹⁶

Esta disputa por la representación política del MIC desarticula y desestabiliza el movimiento indígena, y en síntesis se visibiliza un conflicto de intereses entre los senadores, los partidos indígenas y las organizaciones. Esto es claro con la respuesta del Senador Gabriel Muyuy en el mismo periódico:

Dificultades: hay que aceptar que el movimiento indígena se retrasó en la labor legislativa por diferentes factores: particularmente consideramos que la dirección de las organizaciones nacionales ha subestimado este tipo de trabajo, que visto a partir de la experiencia es el espacio legal donde se decide en gran parte el destino de las comunidades. En relación al retraso de nuestras propuestas legislativas, debemos señalar a manera de reflexión que el movimiento indígena no puede estar supeditado a los recursos de cooperación internacional y estatal para actuar en defensa y promoción de sus derechos.⁶⁹⁷

⁶⁹⁵ ONIC. **Unidad Indígena**. Congreso extraordinario de la ONIC. Pensando el futuro. n. 105, p.2-3. Agosto, 1993.

⁶⁹⁶ ONIC. **Unidad Indígena**. Congreso extraordinario de la ONIC. Pensando el futuro. n. 105, p.2-3. Agosto, 1993.

⁶⁹⁷ ONIC. **Unidad Indígena**. Gabriel Muyuy. Acumulando experiencias. n. 105, p.2-3. Agosto, 1993.

Las palabras del senador indígena evidencian las divisiones internas y las diferentes posiciones regionalistas de las organizaciones con sus representantes parlamentarios, que recién se formaban en el ámbito de la política representativa. Lo que hace que el nuevo comité ejecutivo de la ONIC, renuncie o abandone la contienda electoral, según ellos para enfocarse en el fortalecimiento de las bases comunitarias, y revisar críticamente los retrocesos o la ineficacia de la constitución política de 1991 y la participación indígena en los escenarios estatales:

La interlocución frente al Estado se ha visto desplazada a los senadores indígenas, por lo que se plantea recuperar esta presencia como ONIC... la labor legislativa de los congresistas indígenas también fue evaluada encontrando que no se ha hecho un seguimiento de su gestión por las organizaciones por lo que ellos han actuado con absoluta libertad. El congreso dejó en libertad a todos sus afiliados para que apoyen al candidato de su preferencia, pues la ONIC continuara con sus actividades gremiales y abandona la participación electoral.⁶⁹⁸

Con la renuncia de la ONIC a la contienda electoral, Gabriel Muyuy y sus aliados principalmente organizaciones del suroccidente colombiano deciden crear el partido político: el Movimiento Indígena Colombiano - MIC.⁶⁹⁹ Esto significó, un golpe fuerte para la ONIC demostrando que a cambio de una mayor presencia en el Estado con baja incidencia, el auge político electoral ha afectado severamente el movimiento indígena en varios aspectos:

En primer lugar, trajo como consecuencia el desplazamiento de un número muy alto de líderes, autoridades y dirigentes al campo de la disputa electoral por cargos de representación popular. Este fenómeno fortaleció el prestigio indígena, pues muchos de estos líderes formados en la lucha organizativa, mostraron que la marginalidad política indígena correspondía a una atávica exclusión y no a la incapacidad, como se pretendía por sectores

⁶⁹⁸ ONIC. **Unidad Indígena**. Preparando el futuro. n. 106, p.3. Diciembre 1993.

⁶⁹⁹ La organización política Movimiento Indígena Colombiano aglutinó organizaciones y representantes del área de la Amazonia y la Orinoquia principalmente, aunque su programa político al igual que la ASI era de un carácter más amplio, su nicho electoral y organizativo, se vincula directamente con las comunidades y territorios indígenas del sur de Colombia. Este partido político en definitiva desaparece en 1998, pero de allí nacería la Organización indígena de Pueblos amazónicos - OPIAC, también disidentes de la ONIC. LAURENT, Virgine. La opción electoral. Alternativa frente a la sociedad nacional. In: **Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998**. Motivaciones, campos de acción e impactos. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005, p.166-169.

dominantes. Pero, también aceleradamente las organizaciones indígenas se vieron vaciadas de los cuadros políticos que habían formado en dos décadas de lucha y movilización. Especialmente en regiones como la Amazonia y la Orinoquia las organizaciones quedaron en una situación de precariedad no solo política sino organizativa y aun administrativa, pues además de sus líderes muchos de los profesionales o técnicos que venían insertándose en las organizaciones vieron en el juego electoral espacios para sus proyectos personales y profesionales.

Especialmente, impactante ha sido para la ONIC, la formación a principios de 1990 de las dos organizaciones o partidos políticos: la ASI y el MIC. La base política e ideológica durante casi dos décadas de la ONIC provenía de la zona andina, algunos pasaron a liderar la ASI. En tanto, el MIC reclutó a la mayoría de sus miembros entre los líderes organizativos de las regiones de la zona selva llano. La relación entre ONIC, ASI y MIC, nunca fue clara y ambos movimientos políticos adoptaron un perfil marcadamente electoral y la ONIC se auto marginó de la disputa, con el propósito de proteger su carácter social reivindicativo frente a la amenaza que presentaba el proselitismo electoral.⁷⁰⁰

El resultado fue similar en la ONIC en tanto que varios cuadros formados en ella pasaron a la disputa electoral, centrándose en la orientación de la dinámica organizativa comunitaria regional y local. En regiones como el Cauca, la consolidación y maduración de los movimientos políticos partidistas indígenas condujo a que fuera conquistado los cargos de representación pilar en los municipios de mayoría indígena, hasta convertirse en la segunda fuerza política regional.⁷⁰¹ Ello significó, la reducción del poder político de los viejos terratenientes y el control de los partidos tradicionales, pero también la mayor inserción de lo indígena en el establecimiento institucional del Estado y por tanto su mayor responsabilidad en materia de orden público y gestión municipal.⁷⁰²

⁷⁰⁰ El fenómeno de Autoridades indígenas de Colombia AICO, fue diferente pues esta organización ha decidido convertirse en partido político y trasladar las acciones de coordinación social a estructuras más regionales, convirtiéndose en una especie de organización no gubernamental. LAURENT, Virginie. Multiplicidad de las formas políticas. Autoridades tradicionales. In: **Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998**. Motivaciones, campos de acción e impactos. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología Instituto Francés de Estudios Andinos. 2005, p 166-168,

⁷⁰¹ LAURENT, op.cit., p. 334 a 346, nota 699

⁷⁰² LAURENT, op.cit., p. 342, nota 699.

Los líderes indígenas ahora convertidos en funcionarios públicos ya no solo están motivados y guiados por la ilusión de los derechos constitucionales que se ha señalado, sino que deben actuar obligadamente como tales. Esta situación tiene importantes repercusiones en la definición misma del proyecto político indígena, y en la posición del escenario del conflicto armado, pues la insurgencia y la extrema derecha en no pocos casos comienza a asumirlos como parte del establecimiento, ósea como adversarios político-militares.

Adicionalmente, en poco tiempo las organizaciones, autoridades y comunidades indígenas acudían a los representantes indígenas en el congreso y cuerpos colegiados del orden local y regional para la interlocución en temas de su interés, dejando de lado las instancias de representación social comunitaria. El carácter y alcance de esas interlocuciones depende en cada caso de la fortaleza de las instancias sociales de representación, pero en la mayoría de los casos estos pasaron a convertirse en proceso o brazos sociales de los movimientos políticos electorales indígenas o de sus voceros. Así, las decisiones fundamentales en materia indígena terminaron subordinadas en el mejor de los casos a los lineamientos trazados por estos movimientos y representantes, o derivan de los acuerdos realizados por ellos en el marco de las negociaciones burocráticas de los gobiernos de turno.⁷⁰³

La ONIC, luego de los derechos étnicos promulgados en la CP de 1991, desde su periódico UI propuso una campaña de pedagogía constitucional sobre los derechos étnicos y culturales para las organizaciones regionales, líderes y comunidades indígenas.⁷⁰⁴ Haciendo énfasis en dos puntos importantes: La ley de orgánica de ordenamiento territorial (OT) y la disociación o transferencia de recursos estatales a los resguardos, vía las entidades territoriales como alcaldías y gobernaciones:

Como todo sabemos ese derecho tan importante para nosotros que es la autonomía y que se concentra en la formación de las *entidades territoriales indígenas (ETI)* tiene un trámite que la misma constitución establece para

⁷⁰³ Por eso para Laurent uno de los peligros de la incursión del juego electoral de los indígenas y sus organizaciones además de la fragmentación y divisiones internas, era la preponderancia a reproducir el clientelismo de los partidos tradicionales o al menos ser cooptados por los jefes políticos, sobretodo en el ámbito regional. LAURENT, op. cit., p.345, nota 696.

⁷⁰⁴ Una de las herramientas constitucionales más utilizadas por parte de los indígenas y los ciudadanos en general es la acción de tutela, que exigía al Estado el velar por el respeto y cumplimiento de los derechos consignados en la constitución. ONIC. **Unidad Indígena**. Los indígenas y la acción de tutela. Bogotá, n. 103, p. 7. Noviembre, 1992.

su desarrollo. El primer paso es la expedición de la ley orgánica de ordenamiento territorial. La cual debe decir las diferentes posibilidades de E.T.I. que se van a conformar. Los recursos que se van a percibir, las funciones que van a cumplir en el marco del ordenamiento general del territorio colombiano. Y la articulación y coordinación que deben tener con otras entidades territoriales de la república (departamentos y municipios) por ahora... Pues bien compañeros de la ONIC como ya lo hemos dicho en otras oportunidades el objetivo para lo cual se crearon las ETI está definido por el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural de lo cual se deduce de que si somos diferentes no podemos tener la misma forma de organización política y administrativa...

También se definen las E.T.I. como consecuencia del reconocimiento a nuestra autonomía, que es el principio que orienta a todas las entidades territoriales de la república y del cual se deriva el derecho de cada ente de gobernarse por autoridades propias, a percibir directamente recursos de la Nación, y otros recursos propios a cumplir unas funciones determinadas de acuerdo con las propias necesidades. Pero también, las ETI van a cumplir un papel muy importante para la defensa de otros derechos que tenemos como pueblos indígenas como son el derecho a nuestros territorios, la garantía para que sobrevivamos como grupos como identidad cultural y nuestro derecho a relacionarnos con igualdad de condiciones con la sociedad nacional, sin que nos impongan decisiones que no son consultadas con las comunidades y que muchas veces en lugar de beneficiarnos nos perjudican...Esta nueva entidad territorial debe servir para que junto con estos otros sectores afirmemos lazos de solidaridad y apoyo y podamos establecer una convivencia pacífica. Por ello nuestra propuesta para el ordenamiento territorial no debe considerar la exclusión a campesinos, colonos o población negra.⁷⁰⁵

Estas dos temáticas enfocan el interés y preocupaciones de la ONIC en el reciente periodo postconstitucional. El reordenamiento territorial implicaba afianzar las medidas de descentralización administrativa y modernización del Estado ya iniciadas en la mitad de los años de 1980. La ley de OT buscaba redefinir las relaciones entre el Estado y los territorios regionales, lo cual implicaba el reconocimiento de territorios autonómicos específicamente étnicos mediante la creación de las entidades territoriales.⁷⁰⁶

⁷⁰⁵ ONIC. **Unidad indígena.** Entidades territoriales indígenas. Sumando esfuerzo de todos. n. 103, p. 8-9. Noviembre, 1992.

⁷⁰⁶ Esta figura, buscaba reafirmar la autonomía política y administrativa de los cabildos, más allá de la figura de resguardo como propiedad colectiva de la tierra. Las ETI significaban la ampliación del concepto de territorios indígenas, lo cual articulaba asociación de resguardos, lugares sagrados, espacios de relaciones interétnicas como las zonas de fronteras, hábitats urbanos, reconocimiento de nichos ecológicos y la propiedad de los subsuelos pertenecientes a la comunidad. Es decir, se trataba de diseñar y reconocer una geo espacialidad intercultural más allá de la propiedad colectiva o individual de la tierra como sobrevivencia. Además, el reconocimiento de la figura de la ETI,

El proyecto de ley sobre el ordenamiento territorial de la nación, fue una de las tareas pendientes a desarrollar por el gobierno y el parlamento colombiano en la década de 1990. Las grandes expectativas sobre los derechos territoriales consignados en la constitución política, se tradujo rápidamente, en una intensa campaña de desarrollo constitucional y legislativo por parte de la ONIC, centrada especialmente en la afinación del proyecto territorial indígena y el fortalecimiento de su sistema de gobierno y autoridades con base en los reconocimientos de la nueva constitución. En esta dinámica las organizaciones se volcaron a procesos de levantamiento cartográficos, consultas internas para definir los modelos territoriales y formulación de propuestas normativas.⁷⁰⁷

Las acciones de recuperación y ocupación de tierras usurpadas prácticamente desaparecieron dando paso a crecientes formas de reclamación jurídica.⁷⁰⁸ La lectura optimista del proceso constituyente oculto entonces el proceso de relegitimación del Estado neoliberal que se abrió paso paralelamente y no permitió a los indígenas posicionarse frente al carácter esencialmente formal de algunos de los reconocimientos constitucionales y el contenido altamente neoliberal del ordenamiento económico. Mientras el Estado reconfiguraba el territorio desde ajustes marcados por una economía neoliberal y por las necesidades de legitimarse frente al conflicto armado; por otro lado, las organizaciones indígenas centraban sus esperanzas en las reglamentaciones jurídicas hacia la autonomía territorial que de todas maneras se tomaba como algo parcial y formal.

Aquí, observamos el dilema del MIC frente al contexto del multiculturalismo liberal, al catalogar la diferencia o diversidad étnica como un asunto de minorías étnicas, y dotarle

significaba también la llegada de recursos de la nación directamente a las autoridades indígenas queificarían como gestoras y administradoras de tales transferencias, bajo el control, al principio de las entidades departamentales como alcaldías o gobernaciones. El desarrollo de la ley orgánica era un punto importantísimo para legitimar e impulsar la autonomía que por largo tiempo motivo las movilizaciones indígenas desde el comienzo de sus luchas históricas. ONIC. **Unidad Indígena.** Entidades territoriales indígenas. Sumando esfuerzo de todos. n. 103, p. 8-9. Noviembre, 1992.

⁷⁰⁷ ONIC. **Unidad indígena.** Entidades territoriales indígenas. Un paso a la autonomía. n. 104, p.7-8. Mayo, 1993.

⁷⁰⁸ Una de las herramientas jurídicas novedosa para los indígenas fue la acción de tutela, que significaba la denuncia al Estado por infracciones a los derechos constitucionales. Se erigió como mecanismo para proteger los derechos fundamentales. La tutela como se conoce popularmente influye en las diferentes tensiones y procesos jurídico y políticos entre el Estado, las comunidades y las organizaciones indígenas en materia de legalización de resguardos y cabildos, la jurisprudencia indígena entre otros. ONIC. **Unidad Indígena.** Los indígenas y la acción de tutela. Bogotá, n. 103, p. 7. Noviembre, 1992.

de una representación diferencial en términos jurídicos, en el cual se recreaba su reconocimiento estatal.⁷⁰⁹ El Estado fragmentaba el discurso de la unidad popular e intercultural que reivindicaba históricamente las organizaciones indígenas. Esta idea del multiculturalismo colombiano: de radicalización del “otro” culturalizándolo y legislando su diferencia como lo plantea Restrepo, configuro una vertiginosa institucionalización de los líderes y las organizaciones indígenas en la entrada a los nuevos escenarios políticos donde se lucharía por las políticas públicas estatales de inclusión (el discurso de la participación democrática moderna). A su vez, las antiguas formas de luchas comunitarias y solidarias con otros sectores sociales y populares, parecen situarse en el pasado. Así, después de la constitución de 1991, la reducción del multiculturalismo a un asunto de minorías étnicas, políticas públicas y formulación de leyes, agudizo y aumento las divergencias y tensiones dentro del propio movimiento indígena (entre andes y amazonias, como en la década de 1980) además, de sus vínculos con otros movimientos sociales que los alejó paulatinamente en la década de 1990 de un verdadero proyecto alternativo de nación, tal como se había planteado en su nacimiento veinte años atrás y como llegaron a la asamblea constitucional.⁷¹⁰

Esta situación fue más evidente en la segunda mitad de 1990, supone una época de dilemas, contradicciones y conflictos entre las diferentes visiones de desarrollo y participación política. Pero, como lo hemos observado, estas divergencias y dilemas también se vuelven complementarias y estratégicas para sobrellevar los dilemas de la búsqueda de unidad tanto del Estado colombiano como el de las organizaciones. Los territorios indígenas se vuelven ecosistemas estratégicos para el desarrollo económico del Estado; para los actores armados en el control del tráfico de drogas y el control político regional: y para los indígenas que se vuelven gestores del autodesarrollo y guardianes de una naturaleza cada vez más abstracta que parece ya no pertenecerles.

⁷⁰⁹ SÁNCHEZ, Esther. La realización del pluralismo jurídico de tipo igualitario en Colombia. **Nueva antropol.** Bogotá, vol.22, n.71, p.31-49. 2009.

⁷¹⁰ Para Peñaranda el Movimiento indígena fue el único que logro mantenerse y tener un relativo éxito político junto al estudiantil que motivo y acelero la constituyente de 1990. Este éxito lo debe a su autonomía política en el contexto de la violencia del conflicto armado, y una legítima representación de los constituyentes indígenas, para este autor los movimientos sociales colombianos fracasaron desde la década de 1980 y 1990, y la participación en la ANC en realidad no significo una apertura para otros sectores populares. PEÑARANDA. Ricardo. **Organizaciones indígenas y participación política en Colombia. Acceso a los espacios de participación 1990-2002.** Medellín, La carreta ediciones, IEPRI, Universidad Nacional de Colombia: 2009, p. 21-52.

Desarrollo versus madre naturaleza.

El gobierno del economista liberal Ernesto Samper Pizano (1994-1998) presenta su plan nacional de desarrollo (PND), nombrado como “el salto social” o “el tiempo de la gente”. En él, la propuesta partía de una política con énfasis social y ambiental para hacer equilibrio a las medidas neoliberales del gobierno anterior, basada en la liberación de mercado internacional, y la privatización de servicios públicos.⁷¹¹

Dentro del fortalecimiento de la descentralización administrativa, gran parte de los proyectos en educación, salud, agua potable y saneamiento ambiental, quedarían a cargo de los departamentos y municipios apoyados con transferencias de la nación. En este marco se planteó el plan de ordenamiento territorial -POT, conllevando un nuevo modelo de división político administrativo, enfocado en dar mayor competencia a las entidades territoriales departamentales y municipales. No obstante, el gran reto para este gobierno era tener los suficientes recursos disponibles para cumplir su propuesta social y favorecer el impulso a los sectores productivos locales tanto en el ámbito industrial urbano como en el campo agrícola.

Uno de los rasgos principales del PND y la propuesta del POT, era la participación de las comunidades locales en el diseño y ejecución de los mismos, ratificado por la ley 152 de 1994, ley orgánica del plan de desarrollo.⁷¹² Allí, se estipula a las autoridades indígenas como responsables de “Diseñar las políticas, los planes y programas de desarrollo económico y social dentro de su territorio...” en el marco del Convenio 169 de la OIT. El concepto de libre determinación era clave en este aspecto, pues abría la posibilidad de la participación indígena en las políticas de desarrollo, reconociendo que los pueblos indígenas podían

⁷¹¹JARAMILLO, Cesar. El fracaso de la política social de Samper. Medellín: Universidad EAFIT, **Revista académica**. Volumen 3, número 7, p, 109-131. 1997.

⁷¹² La participación de la sociedad era fundamental en la elaboración del plan según la ley Orgánica del Plan de Desarrollo: Artículo 3, principios generales: g) Participación: “Durante el proceso de discusión de los planes de desarrollo, los planes de desarrollo, las autoridades de planeación velarán por que se hagan efectivos los procedimientos de participación ciudadana previstos en la presente ley...” por lo cual es de vital importancia para los gobiernos que los grupos étnicos participen de forma diferenciada, junto a los departamentos y municipios, otorgándoles inclusión y legitimidad al plan. Ley 152 de 1994.

orientar su propio desarrollo, esto fue ampliamente divulgado por el periódico Unidad Indígena:

Los planes desarrollo de las entidades territoriales indígenas donde las autoridades de las entidades territoriales indígenas definirán los alcances y los procedimientos para elaboración, aprobación, ejecución, evaluación y seguimiento de los planes de acuerdo a sus usos y costumbres. Atendiendo los principios generales de esta ley. Y su presentación debe tener en cuenta los procesos presupuestales, de tal manera que se logre la coordinación, concientización y planeación con las autoridades de las demás entidades territoriales y con la nación.⁷¹³

La ley sobre planes de desarrollo reglamenta y configura la metodología de participación y planificación, así como las responsabilidades de los municipios en cuanto al manejo de los recursos para ejecutar los proyectos sociales adelantados en el nivel local. Por otro lado, también reafirma la autonomía de los indígenas al considerar sus territorios como entidades administrativas junto a los departamentos, los distritos y los municipios. No obstante, haciendo la salvedad que tienen que estar ajustados al plan de desarrollo nacional. En esta medida la Constitución abrió la posibilidad para que los pueblos indígenas y las comunidades afrocolombianas puedan definir sus propias políticas y sobre todo administrar los recursos transferidos por la nación dentro del nuevo marco territorial administrativo, estas funciones atribuidas por el Estado, fue una de las preocupaciones y objetivos al que se enfrentaron las organizaciones indígenas, tal como lo menciona la UI:

La participación de los recursos generales de la nación, nos significa el poder estructurar y proponer el desarrollo local desde la cultura de cada comunidad. Con ello se quiere que los planes de desarrollo no sean imposiciones gubernamentales que desconozcan o desentiendan las realidades con el pretexto de que se deben adecuar a los planes nacionales. Por eso desde este periódico instamos a todas nuestras autoridades para que el manejo de estos dineros tenga la transparencia de la naturaleza, como el agua de las quebradas. Para asumir tales responsabilidades sabemos que la ONIC debe cumplir un papel muy importante en la capacitación de las comunidades para que ellas tengan claridad en la administración de recursos y elaboración de proyectos de desarrollo que nos lleven a apropiarnos de nuestro futuro. Si lo hacemos así habremos dado un paso importante en el camino de nuestra autonomía, de la planificación, de los

⁷¹³ ONIC. **Unidad Indígena**. Actualidad legislativa. Ley orgánica del plan de desarrollo. n. 108, p. 6 -. Octubre 1994.

lineamientos de nuestro devenir y, lo más importante, en el fortalecimiento de nuestras organizaciones.⁷¹⁴

La participación en la consecución del POT y el PND, para la ONIC significaba la posibilidad de obtener recursos monetarios para adelantar propuestas y proyectos propios en materia de desarrollo local. Sin embargo, la propuesta del gobierno de Samper Pizano revierte y niega esta posibilidad, recortando la incidencia de las comunidades en la competencia y manejo de los recursos, que ahora se haría en asocio con los alcaldes y gobernadores. A pesar, de plantear un PND desde la participación y la concertación con las comunidades locales, el gobierno ignora y denegó la propuesta indígena que se había trabajado desde la CP de 1991, acerca de la composición y ordenamiento de los territorios indígenas. Esto significó grandes críticas de la ONIC hacia el gobierno y el supuesto salto social que anunciaba, lo que conllevó a denunciar la violación del convenio 169 de la OIT y de la ley 21 de 1991 por la cual se reglamentaba:

LA ONIC denuncia la violación del convenio 169 de la OIT y de la ley 21 de 1991, que obliga la consulta del Estado con los representantes indígenas en materia de leyes y políticas que afecten las comunidades y sus territorios. El proyecto presentado por el gobierno se toma por parte de la ONIC como un retroceso a los derechos constitucionales en materia de territorialidad indígena promulgados en CP de 1991. En términos generales, el proyecto de ley 191 de 1995, no asume integralmente el carácter de entidades territoriales de la República, que la Constitución otorgó a los territorios indígenas, trata de limitarlo a su mínima expresión, y desconoce su articulación con las demás entidades territoriales, como si los nuevos entes no existieran. No solo se trata entonces de regular un capítulo para estos entes territoriales, sino que es necesario articularlos en todo el texto del proyecto, como parte de la nación colombiana, como nos reconocemos los pueblos indígenas⁷¹⁵.

Para la ONIC, reiterado en el periódico UI, el proyecto del POT y el PND que lo sustenta, en realidad limitaba la autonomía y los avances efectuados en la CP de 1991 en materia de derechos sobre la territorialidad indígena. Aunque, según ellos se ha presentado este plan cuidadoso de la diversidad étnica y cultural de la nación; el supuesto pacto social

⁷¹⁴ ONIC. **Unidad Indígena**. Equilibrio perdido. n. 107, p.2-3-. Abril 1994.

⁷¹⁵ ONIC. **Unidad Indígena**. A propósito del ordenamiento territorial. Entre la dictadura y el salto social. n. 110, p. 10-11. Mayo de 1995.

sería tan un solo discurso que oculta los intereses políticos y económicos para la disposición de los territorios indígenas como ecosistemas estratégicos en sentido puramente económico, y así atraer inversión extranjera en la explotación de recursos naturales y no renovables.⁷¹⁶ Esta crítica se alineaba a un inmenso descontento de la ONIC y los senadores indígenas frente a la negación o exclusión de sus propuestas en la reglamentación de la ley orgánica de ordenamiento territorial, que presento en 1995 el gobierno al senado para su aprobación.⁷¹⁷ Así lo manifestaron, sus principales líderes en una carta abierta al presidente de la república:

Respetado señor presidente,
Llegamos hoy a su despacho en representación de los pueblos indígenas de Colombia, para protestas por la forma como el gobierno nacional ha presentado el proyecto de ley orgánica de ordenamiento territorial, desconociendo nuestros derechos constitucionales así como la consulta realizada oficialmente con todas las comunidades indígenas del país y aun las propuestas acordadas por la comisión técnica conjunta del congreso de la república y de comisión de ordenamiento territorial. El proceder del gobierno adicionalmente es una clara violación del convenio 169 de la OIT ratificado por la ley 21 de 1991... el proyecto presentado desconoce el carácter ancestral de nuestra territorialidad y la calidad constitucional de entidad territorial que tienen los territorios indígenas y pone trabas a su conformación y delimitación, a la vez que les niega los recursos económicos necesarios para su funcionamiento. Atentamente, los senadores: Lorenzo Muelas, Gabriel Muyuy y Abadio Green presidente de la ONIC.⁷¹⁸

Efectivamente el gobierno se echó para atrás con la propuesta de ordenación territorial nacida en la constituyente y la visión de las ETI que tenían las organizaciones y los representantes indígenas. Lo cual, significó para las organizaciones más que una derrota, una traición y un llamado de alerta a los retrocesos en materia de derechos constitucionales alrededor de la autonomía territorial.⁷¹⁹ La disputa entre los representantes del gobierno y las organizaciones indígenas más allá de la falta o inclusión de artículos y formulas

⁷¹⁶ ONIC. **Unidad Indígena**. Del salto social y otras caídas. Los espejismos del plan nacional de desarrollo. n. 109, p. 8-9. Febrero 1995.

⁷¹⁷ ONIC. **Unidad Indígena**. Alerta comunidad indígena con el ordenamiento territorial. n. 109, p. 6. Febrero 1995.

⁷¹⁸ ONIC. **Unidad Indígena**. Carta abierta al presidente. n. 110, p. 11- Mayo de 1995.

⁷¹⁹ ONIC. **Unidad Indígena**. Alerta a la comunidad indígena con el ordenamiento territorial. n. 109, p. 6. Febrero 1995.

legislativas, o la disposición y manejo de los dineros o transferencias nacionales para las entidades locales, se configuraba en la lucha por los recursos naturales y los llamados ecosistemas estratégicos, que en sí, eran los territorios de las comunidades étnicas entregados a una economía extractiva que anulaba los derechos territoriales, logrados a comienzos de la década de 1990, esto lo expresa Abadio Green presidente de la ONIC en la editorial del periódico en mayo de 1995:

Para los pueblos indígenas de Colombia, la situación actual es más compleja que antes, pues las cosas han cambiado: los ríos, las quebradas, las montañas, los animales y el territorio se han reducido. La cultura, la historia, la memoria se han mezclado de una forma acelerada y antidemocrática. En este sentido las actitudes y los comportamientos, también han variado. Ya no se sienten los mismos apegos a la madre tierra, como los sentían los viejos. Ya no se lee ni conversa con la naturaleza, ni se pueden descifrar los designios de los tiempos (...) concretamente en relación con los territorios indígenas ya que hay dos concepciones radicales: la del gobierno que asimila territorio indígena únicamente como entidad territorial administrativa y política. Y la de los indígenas que entienden como Territorio lo ancestral, lo histórico, lo cultural, la memoria y no solo piensan en los hombres que viven en ese territorio sino en su convivencia con los árboles, animales, ríos, la naturaleza en su conjunto.⁷²⁰

En este sentido, podemos observar que la disputa sobre el PND y el POT se tradujo en las divergencias entre diferentes visiones de territorialidad y aún más amplio, de desarrollo. Las organizaciones proponían otra forma de entender y organizar los territorios étnicos más allá de la concepción política administrativa, configurando la idea de territorios ancestrales asociado a lo cultural, a las relaciones comunitarias, y sobre todo a una relación armónica con la naturaleza. Para la ONIC, la propuesta gubernamental sobre un desarrollo sustentable era una falacia, ya que a pesar de intentar superar las contradicciones entre el desarrollo “occidental” capitalista y el medio ambiente, mantenían una economización de la naturaleza, perpetuando el capital y el modo de vida occidental.⁷²¹

Frente a esta postura en UI, se contraponía y criticaba las expectativas abstractas gubernamentales desde una visión marcadamente economicista, con la necesidad de expresar otras opciones en las relaciones con el llamado medio ambiente, basado en un modelo de

⁷²⁰ ONIC. **Unidad Indígena**. Editorial: es tiempo de... n. 110, p. 2. Mayo de 1995.

⁷²¹ ONIC. **Unidad Indígena**. La cara bonita de la destrucción del medio ambiente. n. 111, p.4. Octubre de 1995.

desarrollo alternativo, o por lo menos guiado por la idea de armonía con la naturaleza; o lo que comenzarían a nombrarse comúnmente entre las organizaciones como “la madre tierra” y las experiencias de vida o vivencias comunitarias. El desafío de los pueblos indígenas según UI, precisamente radicaba en proponer propuestas no convencionales de autodesarrollo:

Por su parte los indígenas motivados, no por el producir más sino por el mejor vivir, consideramos que el desperdicio y exceso son prácticas que lastiman la armonía de la vida. Nuestro mundo no es de expectativas sino de vivencias. Los pueblos indígenas podemos brindar elementos que sirvan para construir respuestas a las grandes preguntas que nos plantean las relaciones entre medio ambiente y desarrollo. Desde nuestra milenaria experiencia. Y revalorando nuestra cultura. Podemos proponer las siguientes ideas fuerza. 1. Integridad de la creación. 2. Comunidad en la diversidad. 3. Apoyo mutuo y responsabilidad compartida. 4. Nuevas formas de pensar. 5. Autodesarrollo armónico. 6. Cubrimiento de las necesidades esenciales.⁷²²

El autodesarrollo o desarrollo local, se basaba en una experiencia o vivencia basada en la ancestralidad del territorio, las relaciones socioeconómicas comunitarias, desde la idea de una cierta armonización con la madre naturaleza. Esta propuesta llevo a las organizaciones a formular los llamados Planes de Vida configurados alrededor de la historia de la comunidad, los modos de asentamiento y territorialidad, además de problemáticas sociales y los contactos interculturales.⁷²³ Las propuestas del modelo de un desarrollo alternativo que proponía la ONIC, además implicaba en si la lucha por el control, definición y manejo de los recursos naturales, frente a los grandes megaproyectos que se realizaban por todo el país,

⁷²² ONIC. **Unidad Indígena**. La cara bonita de la destrucción del medio ambiente. n. 111, p.4. Octubre de 1995.

⁷²³ Los planes de vida, fue la denominación que las organizaciones indígenas le hicieron a los planes de desarrollo locales exigidos por el Estado; y aunque muchos de ellos, conservan o se articulan a los modos de planificación gubernamental de las entidades locales, en la manera de identificar demandas en salud, educación, infraestructura etc., siguiendo los parámetros de la modernización; otros incluye aspectos más culturales y tradicionales, y también inclusive hasta proponen vías de innovación o modos alternativos de pensar el desarrollo desde modos de organización social propia. No obstante, la elaboración de los planes de vida, variados en cuanto a las experiencias y objetivos de las comunidades indígenas se configuraron desde la planificación e interculturalidad y sirvió como instrumento de adecuación y comunicación entre las políticas públicas provenientes del gobierno y las visiones o construcción particulares desde las organizaciones y los representantes indígenas. GRANADOS, Diana. El plan de vida como instrumento de resistencia entre los pueblos indígenas. **Colombia Etnias Y Política**. Revista Del Observatorio Indígena De Políticas Públicas de Desarrollo Y Derechos Étnicos. Bogotá: Ediciones Antropos, número 9, 2008, p-3-5.

como la represa de Urra en los territorios de los Emberas Katios, o los enfrentamientos de los U'wa con las empresas petroleras norteamericanas.⁷²⁴ La ONIC, enmarca a los pueblos indígenas como ecologistas por excelencia, amparados en el conocimiento y manejo de la madre tierra o madre naturaleza. Esta idea acompaña a cada uno de los testimonios y documentos de la organización en torno a la crítica al desarrollo sustentable y el accionar del gobierno.⁷²⁵ Discurso influenciado principalmente por su presidente, el indígena Tule (Kuna) Abadio Green⁷²⁶ en gran parte de la década de 1990 y que retomamos a continuación:

Tenemos una oportunidad histórica de que los conocimientos ancestrales de los pueblos originarios de este país y de América como apego a la madre naturaleza, los conocimientos del desarrollo sostenible, el conocimiento de la medicina tradicional, sus distintas formas de ceremonias y rituales alrededor de la naturaleza, sean un norte y un aporte para los colombianos, si queremos realmente que el planeta Tierra siga existiendo y que nuestros recursos naturales sean un patrimonio para las futuras generaciones y para el mundo. Los colombianos debemos pensar desde esta realidad, no con modelos europeos y norteamericanos, sino desde las entrañas mismas de nuestra Madre Tierra, eso es lo que reconoció nuestra Constitución hace once años, para que en Colombia hubiera una convivencia y una reconciliación de todos los colombianos.⁷²⁷

En las palabras de Green la articulación del desarrollo sostenible y el conocimiento ecologista de los indígenas podrían aproximarse, sin embargo al abordar cada uno de los artículos de UI, sobre las diferencias y divergencias entre el modo de entender y relacionar con la madre tierra y los postulados de la sostenibilidad crecen las tensiones y contradicciones. El modelo del desarrollo sustentable para la ONIC, contiene los mismos tópicos del pensamiento “occidental” como los de escases, crecimiento económico,

⁷²⁴ ONIC. **Unidad Indígena**. Entre el salto social y la democracia. n. 109, p.2-5. Febrero, 1995.

⁷²⁵ ONIC. **Unidad Indígena**. Pueblos indígenas y medio ambiente. ¿Hacia dónde va nuestro discurso? n. 111, p.12. Octubre de 1995.

⁷²⁶ Abadio Green Stoccel importante activista e intelectual indígena tule (cuna), con formación en teología, filosofía y etnolingüística, siendo uno de los primeros indígenas con título de doctorado en educación, se desempeñó como catedrático en la Universidad de Antioquia a su vez de ser presidente de la Organización Indígena de Antioquia, y luego asumiendo la presidencia de la ONIC en el periodo entre 1993-1998. Green impulso desde UI el discurso sobre la relación armónica entre los pueblos indígenas y la madre naturaleza, asociando a las luchas políticas por la territorialidad indígena.

⁷²⁷ GREEN STOCCEL, Abadio. El aporte de los pueblos indígenas a un país diverso. In: MOLINA Hernán; SANCHEZ, Ernesto. (Compiladores) **Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo**. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. p. 308

productividad o la acumulación de capital.⁷²⁸ En cambio, la concepción de un territorio ancestral y sagrado, desde la organización, implicaba una visión más amplia de la figura de propiedad colectiva, representada en las figuras del resguardo y el cabildo. Esta manera de ordenamiento del territorio no se reducía a un tema de autonomía político-administrativa; y por otro lado, parecía ir en contra con las necesidades e intenciones de una economía nacional que buscaba insertarse en el mercado global del capital como medio para salvar el tan anhelado salto al desarrollo, así se declara en el periódico indígena:

El ordenamiento territorial como estrategia de autodesarrollo indígena debe propugnar por: La generación de dinámicas propias y su proyección hacia escenarios territoriales mayores, la participación directa y profunda de las comunidades, garantizar que las dinámicas internas se autorregulen y se hagan sostenibles en el tiempo, evitar un sesgo hacia solo el crecimiento económico, la profundización del sentido colectivo y comunitario, la satisfacción colectiva de las necesidades vitales, y la reivindicación de principios éticos, tales como el apoyo mutuo, la reciprocidad y la solidaridad. En últimas no se trata de producir más sino de vivir mejor...los pueblos indígenas independientemente de los debates jurídicos y del espíritu de las leyes relacionadas con el ordenamiento territorial que pueden ser promulgadas, no debemos perder el horizonte de nuestras luchas históricas, y en ese contexto la lucha por la defensa y recuperación de nuestros territorios adquiere cada día una renovada vigencia. Porque sencillamente sin dominio y control de nuestros territorios no pueden existir opciones de desarrollo indígena.⁷²⁹

Desde la organización, la discusión sobre el territorio se articuló con la particularidad de un autodesarrollo o desarrollo propio, pero que permitiera cumplir con los objetivos constitucionales y con las metas que se trazaron las organizaciones indígenas desde el comienzo de sus luchas por lograr su reconocimiento e inclusión en el Estado-nación. El ordenamiento territorial fue un tema clave para las organizaciones indígenas y el movimiento indígena en general, ya que además de afirmar el carácter de autonomía, significaba la asociación a otro modelo socioeconómico entre las diversas comunidades indígenas, y dispuesto con otros sectores sociales como los campesinos y/o las comunidades

⁷²⁸ ONIC. **Unidad Indígena**. La cara bonita de la destrucción del medio ambiente. n. 111, p.4. Octubre de 1995.

⁷²⁹ ONIC. **Unidad Indígena**. Ordenamiento territorial y desarrollo indígena n. 112, p. 10-11. Mayo 1996.

afrocolombianas, esto legitimado por el propio Estado colombiano. Así continúa explicándolo Unidad Indígena en 1996:

Para los pueblos indígenas el ordenamiento territorial debe implicar ante todo un ordenamiento del pensamiento: tejer de nuevo la memoria y las relaciones sociales que se han suelto. En esa perspectiva, para los pueblos indígenas el ordenamiento territorial debe ser esencialmente un proceso transformador que requiere de una reflexión crítica y creativa, sobre la naturaleza de las relaciones sociales y de producción dominante; debe comportar el afianzamiento y revalorización de nuestra ética tradicional fundada en el comunitarismo, la reciprocidad y el apoyo mutuo. Para los pueblos indígenas el ordenamiento territorial debe implicar ante todo un ordenamiento del pensamiento: tejer de nuevo la memoria y las relaciones sociales que se han suelto. Puede decirse que el ordenamiento territorial en su conjunto apunta, a conquistar varios objetos, desde tener organizada la información sobre nuestros discursos hasta la ocupación misma del espacio. Pero sobre todo requiere diseñar estrategias y programas de defensa territorial, que incluyen el afianzamiento de los territorios actualmente ocupados, la reivindicación de espacios perdidos. Por otro lado, siguiendo criterios de preservación, de los ecosistemas es necesario implementar experiencias encaminadas a generar procesos de autodesarrollo indígena. Y en tercer lugar es preciso fortalecer las propias dinámicas organizativas con un mayor énfasis en las conciencias étnicas.⁷³⁰

Ahora, la lucha territorial desde la ONIC, además de ser una disputa por el manejo y control de los recursos naturales, se configuraba como una lucha de pensamientos y discursos, alrededor de las maneras de organización social y cultural indígena. Intentando contribuir a otras formas de entender la economía y la geopolítica de la modernidad. ¿Pero en qué medida esta propuesta de desarrollo indígena, significaba una propuesta alternativa de desarrollo en relación a la modernidad, y la expansión del capital cada vez más necesitados de los recursos renovables y no renovables, que poseían los territorios indígenas? Según Caviedes, la elaboración de los planes de vida, desde las organizaciones y comunidades, es una interesante forma de entender las respuestas de los indígenas al dilema de integración o rechazo a los postulados del desarrollo y las demandas de una economía neoliberal.

El autor identifica dos perspectivas diferentes desde la investigación sociológica y antropológica sobre los efectos para las comunidades indígenas en su incorporación paulatina al proceso de producción capitalista moderno. La primera, se refiere a una visión optimista:

⁷³⁰ ONIC. **Unidad Indígena**. Ordenamiento territorial y desarrollo indígena n. 112, p. 10-11. Mayo 1996.

En observar allí una apropiación de los elementos modernos, (ya sea desde aspectos tecnológicos, formas de producción o cambios en los roles de trabajo) como posibilidad de sobrevivencia a la imposición de esos cambios. La otra sería más bien pesimista, ya que concibe esta relación o apropiación como inevitablemente marginal y siempre subordinada al proceso de expansión del capital, que inclusive necesita estas economías “pre capitalistas” como sustentadoras del proyecto global.⁷³¹

En este sentido, lo que Caviades plantea es que aunque existan visiones optimistas o pesimistas en cuanto a la imposición de los modelos económicos capitalistas en las comunidades, y los efectos o respuestas por parte de estas en pro de la supervivencia, parece inevitable la articulación o integración al postulado del desarrollo moderno, a pesar de los intentos de crear otros modelos (como parecieran proponer algunos planes de vida indígenas o las mismas propuestas mencionadas por la ONIC). En realidad, estos modelos se validan o se niegan según la capacidad de su adaptación al paradigma establecido. Así, el discurso y práctica del desarrollo parece ineludible.

Arturo Escobar, propone observar y desnaturalizar el discurso sobre el desarrollo, no como meramente lenguaje de la modernidad sino “como practica que vincula de forma sistemática la producción de conocimiento experto con formas de poder”.⁷³² Gestionar y planificar era la práctica moderna desarrollista que concibió las relaciones entre naturaleza y sociedad, en una lucha por redefinir la naturaleza en términos económicos y liberales.⁷³³ Desde la antropología contemporánea o las antropologías del desarrollo, y haciendo énfasis en sus trabajos etnográficos en el Pacífico colombiano, Escobar propone que el agenciamiento del discurso moderno sobre la sostenibilidad y el medio ambiente, abrió la posibilidad de descolonización por intermedio del surgimiento de unas ecologías políticas, que critican éticamente y proponen otro sentido al proyecto moderno, desde la práctica y

⁷³¹ CAVIEDES Mauricio. "El Pensamiento Salvaje del Indio Moderno': Los Planes de vida como proyecto político y económico." **Colombia Etnias Y Política**. Revista Del Observatorio Indígena De Políticas Públicas De Desarrollo Y Derechos Étnicos. Bogotá: Ediciones Antropos, número 9, 2008, p. 56 -79

⁷³² ESCOBAR, Arturo. **El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 1999. p. 25.

⁷³³ En este sentido Escobar propone como el concepto de naturaleza comienza a desaparecer y es reemplazado por el de ambiente, cargando toda la representación desarrollista de la naturaleza como recurso. No obstante, frente a esta visión se contraponen una crítica culturalista, y ecosocialista que se complementa con las acciones políticas de los movimientos sociales hacia finales del siglo XX. ESCOBAR, op.cit., p. 85-90, nota 732.

conocimiento subalterno y tomando la naturaleza como eje central.⁷³⁴ Para Escobar, desde sus investigaciones en el pacífico colombiano, estos nuevos modelos alternativos de desarrollo se configuran en una especie de ecologías políticas que se nutren del activismo local y del poder del lugar, del territorio y la diferencia intercultural.⁷³⁵

En este contexto, la naturaleza se vuelve un actor principal en los discursos y conflictos sociopolíticos entre las organizaciones indígenas y el Estado, más allá de ser solamente una cuestión sobre manejo y propiedad de recursos económicos. En el caso de la ONIC, por ejemplo se inscribe el efecto de un lenguaje culturalista y de feminización titulándola como la “madre tierra”, alineándolo a las luchas históricas del movimiento y autoafirmando su diferencia cultural.⁷³⁶ No obstante, los llamados modelos alternativos al desarrollo de la modernidad en la Colombia indígena se adaptaron en contextos disímiles y en situaciones específicas y especialmente conflictivas. Por ejemplo, en el caso del Cauca indígena, donde los discursos críticos al Estado, al capitalismo y a la globalización, han sido permanentes; los programas de desarrollo local se configuraron alrededor de la catástrofe ocasionada por un terremoto en 1994 que afectó gran parte de las comunidades. Este episodio reconfiguró una mirada reflexiva de las organizaciones caucanas y las autoridades indígenas, conllevando a un programa de reconstrucción del territorio. Las comunidades indígenas especialmente asesoradas por el CRIC vieron esta situación como una oportunidad histórica para recrear su propio modelo de desarrollo. Entonces, el desarrollo local se configuró como medida de restauración.⁷³⁷

⁷³⁴ ESCOBAR, Arturo. **Naturaleza. Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes.** Popayán: Departamento de Antropología Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill, 2010, p. 171-172.

⁷³⁵ ESCOBAR, Arturo. **Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes.** Popayán: Departamento de Antropología Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill, 2010, p. 188.

⁷³⁶ Astrid Ulloa también menciona como esta idea fue alineada con el movimiento ambientalista a nivel global, suponiéndose un proceso de representación y creación de identidades ecológicas donde el indígena se proclama como un nativo ecológico, que protege y cuida la biodiversidad mundial. ULLOA, Astrid. **El Nativo Ecológico: Movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia.** Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), Colciencias, 2004. p. 22-25.

⁷³⁷ En el periódico UI, el CRIC intenta explicar este evento como una consecuencia de los malos manejos del territorio, de la violencia, asociándolo casi como a un castigo en un sentido cristiano, y/o como debido a un desequilibrio desde el pensamiento de los the wala, shamanes nasa. Lo interesante es que a partir de este episodio empezaron los diferentes proyectos sobre desarrollo, que la comunidad encontró como una oportunidad para reconstruir los asentamientos indígenas. ONIC. **Unidad Indígena.** Mantener la unidad y la armonía. Un mandato de la naturaleza n. 109, p. 7. Febrero 1995.

En este sentido, Gow resalta como las concepciones de desarrollo o contra desarrollo en el Cauca indígena están alineadas a un proyecto de futuro, desde una modernidad crítica, donde la lucha por los derechos humanos se asocia a los derechos económicos, culturales o territoriales.⁷³⁸ Este modelo de desarrollo localizado, además se configura también desde el diseño y la planificación de los programas sobre la educación bilingüe tan importantes para el CRIC y una especie de pertenencia a la comunidad que funciona como forma de aglutinación identitaria, lo que define como imaginación moral.⁷³⁹ Aunque Gow, investiga esto en el contexto de las comunidades indígenas al norte del Cauca, haciendo participe en el programa de reconstrucción y rehabilitación social diseñado por el gobierno, no hace comparación con otros contextos territoriales, como por ejemplo el de las tierras bajas o el Amazonas.

Es curioso que a pesar de las críticas al PDN y las visiones ambientales de occidente, hechas por la ONIC, a través de UI, también en el periódico se observan varios artículos donde se manifiesta algunas experiencias de planes de desarrollos locales elaboradas junto a entidades académicas y gubernamentales, esto principalmente en territorios indígenas de Amazonia, veamos uno de los artículos presentados por la ONIC al respecto:

Durante 1994 se realizó la segunda etapa, para informar a las comunidades y organizaciones sobre el estado y avance sobre la propuesta del proyecto de ley, y proporcionar elementos necesarios para que las comunidades accedan a las transferencias presupuestales de los resguardos. La población indígena de esta parte del departamento del Amazonas comprendió, estas primeras transferencias como una oportunidad para avanzar hacia la conformación de su propia ETI. Luego de hacer diagnóstico comunitario y de analizar su situación actual y las perspectivas futuras, se identificó la falta de claridad e información para comprender el funcionamiento del Estado. En sus diferentes niveles, como la principal deficiencia de las comunidades para afrontar los nuevos retos que se tiene que asumir para controlar su territorio. Por ese motivo las autoridades indígenas junto con sus organizaciones y demás miembros de las comunidades decidieron invertir este presupuesto, en capacitación antes que en obras de

⁷³⁸ GOW, David. Más allá de la mirada del Desarrollo. In: **Replanteando el Desarrollo. Modernidad indígena e imaginación moral**. Bogotá, Editorial, Universidad de Rosario, 2008, p. 17-37.

⁷³⁹ Gow intenta plantear como el contexto de crisis social o política en las comunidades indígenas y no indígenas en el Cauca, posibilita una oportunidad de creación y resurgimiento de la cultura indígena, no obstante esta reinvención o rehabilitación de la cultura Nasa se enmara en la lucha política por la justicia social frente al Estado y los actores armados que desemboca en una especie de imaginación moral que legitima el proyecto social y económico del movimiento. GOW, op.cit., p. 261-278, nota, 733.

infraestructura o en otras áreas. Las autoridades indígenas y las organizaciones acordaron que el siguiente paso consiste en la cualificación de líderes en aspectos que consistían generar consenso regional sobre la definición del desarrollo propio. Ya que esta labor dará sentido y orientación a la ETI que las comunidades desean. De esta manera se está iniciando una nueva etapa en las relaciones directas de las organizaciones indígenas con instituciones especializadas alrededor de propuestas concretas surgidas desde las bases. El principio sobre el cual girara esta relación será el dialogo intercultural, en donde la ESAP (Escuela de administración Publica) su experiencia y elementos técnicos para la gestión del desarrollo. Para que las organizaciones y comunidades indígenas analicen, reflexionen y definan, de manera consciente, profunda y con herramientas suficientes lo que será su propio desarrollo. Las organizaciones y comunidades aportaran la visión indígena para recuperar y fortalecer y poner en práctica los conocimientos tradicionales adaptados a las actuales circunstancias y proyectados a la conformación de las ETI. Que desean los pueblos indígenas de esta parte del departamento del Amazonas.⁷⁴⁰

En este sentido, parecía que la amazonia y las comunidades indígenas allí asentadas, seguía siendo el laboratorio donde funcionaban las políticas indigenistas y las propuestas desarrollistas gubernamentales, aquí la relación entre conceptos como planificación y capacitación, traída por la Escuela Superior de Administración Pública desde el desarrollo sostenible se articularia con los elementos culturales de las organizaciones y comunidades entorno al desarrollo propio.⁷⁴¹ La Amazonia y sus habitantes naturales parecía el lugar del discurso sobre el indígena ecológico, gestor y planificador del desarrollo local. Y, a su vez basado en un proceso de construcción de identidades colectivas ecologizadas y representadas esencialmente como protectoras de la naturaleza, en favor de resolver la crisis ambiental global. Astrid Ulloa define esta representación discursiva como la del nativo ecológico, que no proviene únicamente de los líderes y representantes de las comunidades indígenas sino que se asocia a otros actores como ONGs.⁷⁴² Aunque, Ulloa menciona que este discurso se puede rastrear desde la década de 1970, es en la década de los 1990 cuando es legitimado en

⁷⁴⁰ ONIC. **Unidad Indígena**. Programa de capacitación para el Amazonas. Hacia la conformación de las ETI's. n. 110, p. 15. Mayo de 1995.

⁷⁴¹ ONIC. **Unidad Indígena**. Programa de capacitación para el Amazonas. Hacia la conformación de las ETI's. n. 110, p. 15. Mayo de 1995.

⁷⁴² ULLOA, Astrid. **El Nativo Ecológico: Movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), Colciencias, 2004. p. 4-5.

el ámbito de las luchas por la biodiversidad y los derechos ambientales y culturales en el contexto nacional e internacional.⁷⁴³

No obstante, Ulloa plantea como este discurso acerca del nativo ecológico, tiene un doble efecto tanto para las organizaciones y los movimientos indígenas que se adecuan y configuran como actores políticos ecológicos, asociándose y estableciendo relaciones, alianzas y redes con otras organizaciones, como para los movimientos ambientalistas en un nivel nacional y transnacional, que a su vez, enriquecen, amplían y transforman su discurso de conservación ambiental al tomar elementos culturales. Aunque se alimenta de cierto discurso romantizado de imaginarios colonialistas alrededor del buen salvaje, también ha reconfigurado y redefinido otros modelos alternativos de ciudadanía, conocimiento y por supuesto de desarrollo. Volviendo a la ONIC, los textos consultados en su principal medio de expresión, sobre lo que ellos entienden por un modelo de desarrollo local o autodesarrollo indígena, podemos apreciar el marco de esa conciencia global de lo ambiental, configurado desde el paradigma de la participación y planificación local tan venerada en el discurso del etnodesarrollo en la década de 1980 y ahora entramado en los postulados del desarrollo sostenible, observemos:

Una mirada mucho más global es necesaria para proponer opciones de desarrollo indígena acordes con nuestras expectativas y anhelos. El ordenamiento territorial como estrategia de autodesarrollo indígena debe propugnar por: la generación de dinámicas propias y su proyección hacia escenarios territoriales mayores, la participación directa y profunda de las comunidades, garantizar que las dinámicas internas se autorregulen y se hagan sostenibles en el tiempo, evitar un sesgo hacia solo el crecimiento económico, la profundización del sentido colectivo y comunitario, la satisfacción colectiva de las necesidades vitales, y la reivindicación de principios éticos tales como el apoyo mutuo, la reciprocidad y la solidaridad. En últimas no se trata de producir más, sino de vivir mejor. Por eso, al pensar el ordenamiento de nuestro territorio y el futuro de nuestros pueblos, no debemos perder la vista de autogestión, la descentralización, la democracia directa, el equilibrio urbano-rural, las tecnologías orientadas hacia la ecología, y la propia recuperación y límites culturales para las necesidades humanas. Los pueblos indígenas independientemente de los

⁷⁴³ Así, para Ulloa: “el nativo ecológico es el producto de las interacciones entre la política cultural y ambiental de los movimientos indígenas y las políticas ambientales nacionales y globales, además de diferentes discursos generados por diversos actores sociales situados en diferentes puntos del espectro del poder, dado que es una constante interacción, contradicción y negociación con procesos ambientales globales que reconfiguran prácticas e identidades tanto locales como globales” ULLOA, op.cit, p. 27, nota 742.

debates jurídicos y del espíritu de las leyes relacionadas con el ordenamiento territorial que puedan ser promulgadas, no debemos perder el horizonte de nuestras luchas históricas, y en ese contexto la lucha por la defensa y recuperación de nuestros territorios adquiere cada día una renovada vigencia. Porque sencillamente sin dominio y control sobre nuestros territorios no pueden existir opciones de desarrollo indígena.⁷⁴⁴

A pesar de apropiarse de elementos que confluyen en la llamada sostenibilidad, claramente la disputa por el autodesarrollo se configuraba alrededor de la lucha territorial histórica del movimiento indígena colombiano. Los nuevos temas sobre la biodiversidad, la propiedad intelectual o la apertura y control de las regiones fronterizas, fueron temáticas que expresadas en Unidad Indígena.⁷⁴⁵ Pero, siempre enmarcada en la necesidad de Unidad y Autonomía, desde la representación política de las organizaciones indígenas, cuestión que según ellos estaba siendo atacada por el Estado y una visión política culturalista:

La dirección de asuntos indígenas DAI, encargada de desarrollar la política indígena del gobierno, ha impuesto una falsa dicotomía entre las organizaciones y las autoridades de las comunidades. Con el argumento del fortalecimiento cultural e institucional de nuestros pueblos, se desconocen las organizaciones que durante casi tres décadas de luchas hemos sido las gestoras de nuestros derechos. El gobierno desconoce que las organizaciones surgieron para relacionarse con la sociedad dominante porque las autoridades tradicionales ejercen casi exclusivamente el gobierno interno de acuerdo con las tradiciones culturales. La DAI pretende que sean estas quienes se sienten a concertar con los ministerios y los empresarios, aprovechándose conscientemente que en la mayoría de los casos ni siquiera hablan el castellano. En este argumento culturalista encontraron el mejor instrumento para burlar en la práctica nuestra capacidad de interlocución cualificada, y con ello todos nuestros derechos.⁷⁴⁶

Las tensiones y disputas, en relación con las políticas públicas de un PND que no reconocía las organizaciones pero que igualmente se ejecutaban en los territorios indígenas se circunscribía en los conflictos y dilemas de un Estado multicultural que a pesar de su nueva constitución política y los procesos de ajustes estructurales y administrativos no acaba de

⁷⁴⁴ ONIC. **Unidad Indígena**. Ordenamiento territorial y desarrollo indígena n. 112, p. 10-11. Mayo 1996.

⁷⁴⁵ Ver, ONIC. **Unidad Indígena**. El nuevo régimen de fronteras: Colonización dirigida sobre territorios indígenas. n. 112, p. 13. Mayo 1996. ONIC. **Unidad Indígena**. Derechos de propiedad cultural e intelectual de los pueblos indígenas. n. 112, p. 14. Mayo 1996.

⁷⁴⁶ ONIC. **Unidad Indígena**. Los indígenas y el salto social. n. 112, p.2. Mayo 1996.

legitimar su sistema político. Esto se comprueba en el contexto de violencia y el fracaso del llamativo Salto Social como PDN del presidente Samper que presentaba bastantes dudas sobre la viabilidad económica y las fuentes de su financiamiento. Así, en 1996 el gobierno declara la emergencia económica por la grave situación de déficit fiscal. Lo cual supone una crisis estructural de las finanzas públicas y el fracaso del proclamado plan de desarrollo basado en la sostenibilidad.⁷⁴⁷

El gobierno intenta responsabilizar de la crisis económica a los programas sociales y a los avances en la descentralización administrativa. Pero, estas justificaciones intentaban ocultar el escándalo político que afrontaba el presidente Ernesto Samper. El gobierno tuvo que asumir la profunda crisis política por la recepción de dineros del narcotráfico en la campaña presidencial, (en cual estaban involucrados directamente el ministro de gobierno) lo cual generó un clima de deslegitimidad del Estado y su programa de desarrollo social y económico. Esta situación, marco la más grave alteración institucional, la cual llevó al gobierno a olvidar rápidamente el énfasis social de su administración para defenderse de las constantes acusaciones (especialmente de Estados Unidos) por el ingreso de grandes cantidades de dólares provenientes del cartel de Cali.⁷⁴⁸ El pacto social para luchar contra la inflación, fracaso. Así, el gobierno estipula que el crecimiento o salida de la crisis económica dependerá en gran medida en los sectores petrolero y minero. Esto supuso vía libre para la exploración y consecución de proyectos mineros energéticos en los territorios étnicos.⁷⁴⁹ Así,

⁷⁴⁷ El alarmante déficit fiscal amenazaba la estabilidad macroeconómica del país, conllevando un ajuste fiscal e imposibilitando su realización, inclusive su retroceso en otorgamientos de subsidios de vivienda, infraestructura vial, hospitales, escuelas, etc. Lo cual provenía del Programa red de solidaridad social con una visión bastante asistencialista fue abandonado. Esto en el marco de una inflación en alza y el aumento del desempleo. JARAMILLO, Cesar. El fracaso de la política social de Samper. **Revista académica**. Medellín: Universidad EAFIT, Volumen 3, número 7, p. 45-78, 1997.

⁷⁴⁸ Aunque la investigación de la fiscalía, conocida como el proceso 8.000 haya declarado la absolución de responsabilidad del presidente Ernesto Samper Pizano, el desprestigio y desgaste es tanto, que inexorablemente la narco financiación de la campaña liberal será como un fantasma que perseguiría el gobierno, además agudizado por las presiones del gobierno norteamericano que decide quitarle la posibilidad de la entrada del presidente a su país. JARAMILLO, Cesar. El fracaso de la política social de Samper. **Revista académica**. Medellín: Universidad EAFIT, Volumen 3, número 7, p. 109-131, 1997.

⁷⁴⁹ ONIC. **Unidad Indígena**. Los indígenas y el salto social. n. 112, p.2. Mayo 1996.

los dilemas del multiculturalismo estatal parecen anular, ignorar o modificar los derechos étnicos reconocidos al inicio de la década de 1990.⁷⁵⁰

El Caso U'wa: una epifanía de la violencia.

Los dilemas de un Estado multicultural que crea leyes para que los indígenas administren sus territorios de acuerdo a sus directrices, además, de reconocer sus autoridades en la gestión de su gobierno y acepta por ley, la participación y concertación de los indígenas en cualquier proyecto que los afecte y al mismo tiempo, promueve una política extractiva que pone en riesgo la supervivencia de las comunidades indígenas. Esta contradicción, se ejemplifica en el conflicto territorial entre el Estado y la comunidad indígena U'wa, en la frontera colombo-venezolana. Convirtiéndose en un caso emblemático sobre las tensiones y dilemas entre diferentes visiones de desarrollo, y los conflictos ambientales que detenta la articulación geopolítica y económica entre lo local y lo global.⁷⁵¹

Desde 1993, la empresa colombiana de petróleo Ecopetrol, celebró el contrato de asociación con la compañía occidental de Colombia inc., filial de la multinacional norteamericana occidental petroleum corporation, OXY. Con el fin de buscar petróleo en el llamado bloque Samoré, una extensión de más de 200.000 hectáreas, lugar donde se asienta el pueblo indígena U'wa.⁷⁵² Frente a la intervención de la compañía petrolera los U'wa manifestaron su desacuerdo aludiendo que tal exploración iba en contra de su cosmovisión, donde el territorio se consideraba sagrado y el petróleo era la sangre de la madre tierra. Con lo cual, su extracción significaría un grave perjuicio para su territorio ancestral y por ende el equilibrio del planeta. Así, algunos líderes de la comunidad, apoyados por la ONIC,

⁷⁵⁰ ONIC. **Unidad Indígena**. La cara bonita de la destrucción del medio ambiente. n. 111, p.4. Octubre de 1995. ONIC. **Unidad Indígena**. Pueblos indígenas y medio ambiente. ¿Hacia dónde va nuestro discurso? n. 111, p.12. Octubre de 1995.

⁷⁵¹ Los conflictos medio ambientales en los territorios indígenas, fue una de las preocupaciones más registradas y denunciadas en Unidad indígena durante la década de 1990, además del caso U'wa, al que por su connotación nacional e internacional se enfocó la ONIC, al final de la década, existían varios casos mencionados por la organización, no solamente en Colombia sino en todo el continente. ONIC. **Unidad Indígena**. Mantener la unidad y la armonía. Un mandato de la naturaleza n. 109, p. 7. Febrero 1995.

⁷⁵² ONIC. **Unidad Indígena**. Los U'wa y las amenazas del desarrollo. n. 112, p.2. Mayo 1996

adelantaron reclamaciones jurídicas y movilizaciones para contener la exploración y anular el contrato con la petrolera norteamericana.⁷⁵³

Sin embargo, el Estado a través del ministerio del medio ambiente dio vía libre al proyecto, otorgando y aceptando la licencia ambiental, por encima de las solicitudes y demandas indígenas.⁷⁵⁴ Para lo cual, los U'wa respondieron con una acción de tutela, la cual fue aceptada por el tribunal superior de Bogotá.⁷⁵⁵ No obstante, a los pocos meses en segunda instancia la corte suprema de justicia revoco el fallo, tomando como válida la consulta previa realizada por los funcionarios públicos y los representantes de la OXY. El caso entonces fue trasladado al consejo de Estado.⁷⁵⁶

Estas refutaciones entre diferentes instancias de la justicia colombiana generó una controversia en la opinión pública, sobre los intereses que defendían los indígenas, la multinacional y el Estado, tanto en los sectores de oposición al gobierno, como en el ámbito nacional e internacional, así lo registró Unidad Indígena:

⁷⁵³ ONIC. **Unidad Indígena**. En territorio U'wa., invasión a la "occidental". n. 111, p.3. Octubre de 1995.

⁷⁵⁴ El artículo 330 prohíbe la explotación de recursos naturales cuando afectan la integridad de las comunidades locales y el convenio 169 de la OIT (ley 21 de 1991) que exige buscar el consentimiento de la comunidad a las medidas que les afecten mediante una consulta previa apropiada y de buena fe. Para el ministerio esta consulta ya se había efectuado en una reunión con las comunidades, en enero de 1995, en donde simplemente según los líderes se les informo del proceso y tendría que esperar la respuesta de la comunidad, lo cual ignoraron los representantes de la empresa y el Estado. ONIC. **Unidad Indígena**. En territorio U'wa., invasión a la "occidental". n. 111, p.3. Octubre de 1995.

⁷⁵⁵ La acción de tutela en favor de los U'wa reconocía su autonomía para decidir sobre su destino, protegiendo el derecho fundamental a la vida en calidad de pueblos indígenas. ONIC. **Unidad Indígena**. En territorio U'wa., invasión a la "occidental". n. 111, p.3. Octubre de 1995.

⁷⁵⁶ La sentencia del consejo de estado da como válida la licencia ambiental entregada a la OXY para la exploración petrolera en el territorio ancestral U'wa en la Sierra nevada del cocuy. El gobierno nacional, la asociación colombiana de petróleo y el consejo de estado argumentan que los recursos del subsuelo son del estado que no puede haber veto de un sector de la población para su explotación, que las normas sobre grupos étnicos y medio ambiente ahuyentan la inversión extranjera, que el interés de los 5.000 indígenas U'wa por conservar su integridad cultural no puede oponerse al interés de 37 millones de colombianos por explotar el petróleo y acceder al progreso. Y que es necesario ahora explotar el petróleo existente en Colombia. Porque dentro de 40 años este hidrocarburo será reemplazado por otras fuentes de energía y su explotación dejara de ser rentable. En la reciente reunión de Cartagena, con inversionistas norteamericanos del sector energético, el ministro de minas agregó que es necesario vincular capital norteamericano al país para mejorar la imagen nacional deteriorada por la crisis del proceso 8.000. ONIC. **Unidad Indígena**. Editorial. Los buenos negocios del gobierno nacional: Petróleo por certificación. n. 114, p.3. Abril 1997.

Paralelamente al debate jurídico se adelantó un debate público, en los medios de comunicación, la occidental adelanta una campaña para legitimar su penetración al territorio U'wa. En lo que ha conseguido el apoyo de importantes columnistas, para quienes es de interés nacional solo la explotación de los recursos naturales y no el respeto a la diversidad étnica. Y conciben la oposición indígena como una manipulación de la guerrilla (Ejército de liberación nacional) Llegan a decir como un problema de siglas OXY, ELN y U'WAS, con lo cual, rebajando a nivel de sigla el nombre de todo un pueblo, solo resalta el bajo nivel humanístico de estos escritores.⁷⁵⁷

Así, este caso titulado por la ONIC como una “invasión a la occidental” en el territorio U'wa generó un debate nacional sobre el peso y balanza de los interés económicos de la nación, frente a los intereses particulares de una comunidad indígena. Además, la presencia y control territorial de los actores armados, especial la guerrilla del ELN, significaba la debilidad estatal en el manejo de los recursos de la nación y el control político administrativo del territorio nacional. Por otro lado, el debate se amplió a nivel internacional y global en el contexto de las luchas ambientales con relación a la protección de la biodiversidad y a las supuestas medidas ambientales del desarrollo sostenible que pregonaba el plan de desarrollo gubernamental.⁷⁵⁸

El caso U'wa afianzo las relaciones entre el movimiento indígena y el movimiento ambientalista nacional e internacional, configurando y unificando un discurso que criticaba las posiciones conservacionistas y ambientalistas más conservadoras, ejemplificadas en las políticas públicas estatales (como la creación de parques nacionales y reservas naturales en los territorios étnicos) que ignoraba la posición y presencia de las comunidades locales, y que además parecían inoperantes frente a los grandes proyectos minero energéticos.⁷⁵⁹ A cambio, surgía un nuevo discurso que se validaba desde un ecologismo culturalista donde los

⁷⁵⁷ ONIC. **Unidad Indígena**. En territorio UWA, invasión a la “occidental”. n. 111, p.3. Octubre de 1995.

⁷⁵⁸ Las demandas de las organizaciones y líderes U'wa llegaron hasta la corte interamericana consiguiendo aliados internacionales. Para finales de 1996, desde Washington, *The Coalition for Amazonian Peoples and their Environment* lanza una “acción de alerta” por Internet con relación al caso U'wa. Un año después, una coalición de ONGs ambientalistas en los Estados Unidos crea un grupo de trabajo para la defensa de los U'wa: el *U'wa Defense Working Group* (UDWG). SERJE, Margarita. ONGs, indios y petróleo: El caso U'wa a través de los mapas del territorio en disputa. **Bulletin de l'Institut français d'études andines**. Lima, vol 1, n.32, Abril. 2003, p. 101-131

⁷⁵⁹ Las acciones de la OXY, además de estar superpuestas al territorio sagrado U'wa y sus resguardos, también afectarían los Parques Naturales del Tama y La Sierra Nevada del Cocuy. SERJE, op.cit., p. 103, nota 748.

indígenas, sabedores y conocedores de la madre naturaleza oficiaban como los guardianes de la biodiversidad y de la vida.⁷⁶⁰ “Si no cantásemos el mundo se desbordaría” o “el territorio U’wa es el corazón del mundo”⁷⁶¹ fueron expresiones con que el mundo global conoció los indígenas U’wa y su lucha contra la petrolera norteamericana OXY. La representación de sus líderes espirituales como nativos ecológicos, conocedores del manejo adecuado de la naturaleza simbolizaban el camino hacia un verdadero equilibrio socioeconómico desarrollista:

El conocimiento que los U’wa tienen acerca de la naturaleza y su territorio, les ha permitido elaborar un avanzado pensamiento ecosófico que les ha permitido desarrollar su propia opción en ecosistemas frágiles. En esa dirección han diseñado una exitosa estrategia de manejo y apropiación de diferentes niveles altitudinales que les permite obtener una más diversa y regulada producción de alimentos.⁷⁶²

Este adecuado equilibrio U’wa estaba respaldado por una serie de rituales y ceremonias espirituales y religiosas que posibilitaba la armonía con el universo. El conocimiento y saberes milenarios de la naturaleza estaba comprobado por los mitos y respaldado por “los estudios serios” de la misma ciencia etnográfica.⁷⁶³ Los Tunebo, ahora conocidos como U’wa, fueron representados por el movimiento ambientalista global como verdaderos guardianes de la biodiversidad mundial. Esto fue instrumentalizado políticamente por la ONIC, con lo cual, buscaba exponer no solamente los impactos negativos de los proyectos petroleros en los territorios indígenas, sino los estragos de la colonización y la violencia política colombiana:

El proceso de colonización, principalmente el llevado a cabo en el presente siglo a instancia del Estado colombiano, bien pronto dio cuenta de las mejores y más fértiles tierras de los U’wa, las cuales a través de la seducción o la violencia le fueron arrebatadas inexorablemente.⁷⁶⁴

⁷⁶⁰ ONIC. **Unidad Indígena**. Pueblos indígenas y medio ambiente. ¿Hacia dónde va nuestro discurso? n. 111, p.12. Octubre de 1995.

⁷⁶¹ ONIC. **Unidad Indígena**. Los U’wa y las amenazas del desarrollo. n. 112, p.2. Mayo 1996.

⁷⁶² ONIC. **Unidad Indígena**. Los U’wa y las amenazas del desarrollo. n. 112, p.2. Mayo 1996.

⁷⁶³ Aquí se retoman los trabajos de la antropóloga norteamericana Osborn quien realizó trabajo de campo entre los Tunebo (U’wa en la actualidad) en la década de 1980. Y que en varias ocasiones Unidad Indígena referencia como respaldo a las voces de sus representantes. ONIC. **Unidad Indígena**. Los U’wa y las amenazas del desarrollo. n. 112, p.2. Mayo 1996

⁷⁶⁴ ONIC. **Unidad Indígena**. Los U’wa y las amenazas del desarrollo. n. 112, p.3 Mayo 1996.

Claudia Briones, propone que debemos pensar la categoría de cultura desde una perspectiva (meta) cultural. Esto es, que lo que en un momento histórico es considerado como ‘cultura’, constituye una articulación circunstancial asociada a un régimen de verdad que establece no sólo una distinción entre lo que es cultural de lo que no lo es, sino también de que parece como diacrítico de la diferencia o la mismidad cultural. Este régimen de verdad, se corresponde con relaciones de saber y de poder específicas en una lucha permanente por la hegemonía: “La cultura no se limita a lo que la gente hace y cómo lo hace, ni a la dimensión política de la producción de prácticas y significados alternativos”. Más bien, sería un proceso social de significación que, en su mismo hacerse, va generando su propia meta cultura, su propio “régimen de verdad” acerca de lo que es cultural y no lo es.⁷⁶⁵

En el caso de los U’wa, el tratamiento político y mediático proyecta una identidad ecológizada o matizada entre las relaciones naturaleza y cultura, como sinónimo de etnicidad o identidad étnica. Las identidades ecológizadas, como lo advierte Ulloa, es una de las clasificaciones más ocupadas en donde se han situado el movimiento indígena contemporáneo. Una categorización que se legitima en su aspecto más extremo a través del despliegue de signos culturales socialmente diferenciados y asociados a la biodiversidad, el medio ambiente o la “naturaleza”. Es lo que definiría Restrepo como esa forma de radicalización del “otro”, de la diferencia como tarea reductora del multiculturalismo contemporáneo. Además, designa la manera en que los actores sociales formulan las divisiones y desigualdades en términos de pertenencia y diferenciaciones étnicas. Las diferencias culturales terminan en esta conceptualización reducidas a una serie de comportamientos (usos, valores y costumbres) tradicionales y estereotipados, supuestamente distribuidos de manera homogénea entre todos los miembros del grupo, con base en los cuales se establecen fronteras culturales.⁷⁶⁶ La planificación y la gestión de la diferencia según las prescripciones del desarrollo sostenible y sus discursos ambientalistas han privilegiado precisamente esa forma esencialista de entender la cultura U’wa. El énfasis en lo étnico desde

⁷⁶⁵ BRIONES, Claudia. (Meta) cultura del estado-nación y estado de la (meta) cultura. *Série antropología* 244. Brasilia: universidad de Brasilia, 1998. p, 6-7.

⁷⁶⁶ RESTREPO, Eduardo. Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las Colombias negras. In: RESTREPO Eduardo, AXEL, Rojas (Comp.) **Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004,

el movimiento ambientalista nos muestra una visión romántica estática y banal de los U'wa como nativos ecológicos.⁷⁶⁷

Sin embargo, este discurso esencialista ha terminado por instrumentalizarse políticamente efectivamente. La ONIC, vincula y contextualiza históricamente el conflicto entre los U'wa, la petrolera norteamericana y el Estado colombiano, aludiendo su origen o causa en los fracasos de la reforma agraria en el pasado, y el despojo de los resguardos indígenas que fueron heredados y legalizados por el mismo Simón Bolívar. Y que luego, el mismo Estado entregó para su colonización, negando la propiedad colectiva indígena. Esto supuso la pérdida de tierras, conllevando el confinamiento y alterando el patrón de asentamiento y el “ciclo anual de rituales y ceremonia” de los indígenas.⁷⁶⁸

Hábilmente la ONIC, admite la heterogeneidad y dispersión en la actualidad de los indígenas campesinos Tunebo (autonombrados U'wa y descendientes de los chibchas), por los diferentes departamentos (Arauca, Boyacá, Casanare, Norte de Santander inclusive Venezuela), y además, nombra y legitima como autoridades tradicionales los asentados en la Sierra Nevada de Cocuy, en postrimerías del lugar en litigio, como el centro espiritual de sus lugares sagrados.⁷⁶⁹

En este sentido, el reportaje de UI vincula el conflicto (U'wa-Oxy) con el proceso de conformación de un resguardo único U'wa; tarea que le correspondía al INCORA y las entidades territoriales involucradas. Además afirma que este proceso, se había estancado por la falta de reglamentación de la ley de ordenamiento territorial y el aumento del conflicto entre guerrillas (ELN), Estado y paramilitares. La ONIC, transfiere la responsabilidad al Estado de ese estancamiento y lo visibiliza en términos del conflicto ambiental y la falta de autonomía de los U'wa en el control y manejo del proyecto y su futuro. Describe otros casos en que los proyectos de hidrocarburo han atentado contra la integridad étnica y territorial de las comunidades, para fortalecer la premisa.⁷⁷⁰ Rápidamente, el caso U'wa tiene una connotación internacional aún más mediática cuando los líderes y voceros anuncian un

⁷⁶⁷ SERJE, Margarita. ONGs, indios y petróleo: El caso U'wa a través de los mapas del territorio en disputa. **Bulletin de l'Institut français d'études andines**. Lima, vol 1, n.32, Abril. 2003, p. 101-131

⁷⁶⁸ ONIC. **Unidad Indígena**. Los U'wa y las amenazas del desarrollo. n. 112, p.3 Mayo 1996.

⁷⁶⁹ ONIC. **Unidad Indígena**. Los U'wa y las amenazas del desarrollo. n. 112, p.3 Mayo 1996.

⁷⁷⁰ ONIC. **Unidad Indígena**. Los U'wa y las amenazas del desarrollo. n. 112, p.3 Mayo 1996.

suicidio colectivo, sino se detienen de inmediato las exploraciones. Esto aludiendo a situaciones extremas de protesta y resistencia indígenas en el pasado:

Ante la muerte segura, al perder nuestras tierras, el exterminio de nuestros recursos naturales, la invasión de nuestros sitios sagrados, la desintegración de nuestras familias y comunidades, el silenciamiento de nuestros cantos y el desconocimiento de nuestra cultura preferimos una muerte digna, propia del orgullo de nuestros antepasados que retaron el dominio de los conquistadores y misioneros: el suicidio colectivo de las comunidades U'wa.⁷⁷¹

Esta determinación de la comunidad U'wa, para algunos se trataba de una visión fundamentalista radical, pero para los indígenas era la única salida u opción frente al desarrollo del capital. El caso U'wa más allá de ser un conflicto ambiental, proyecta la irreductibilidad del proyecto neoliberal, donde simplemente otros modelos no pueden existir. Como señala Díaz Polanco, el grado de tolerancia del multiculturalismo frente al otro quien realmente se opondría políticamente y económicamente a los principios liberales, parece tener límites.⁷⁷² Para el Estado Colombiano cada cultura o grupo étnico debe ser respetada y cuidada adecuadamente, sin embargo no es así cuando supera la tolerancia liberal y afecta los intereses de la nación. Las diferencias son aceptadas dentro del espacio tiempo del multiculturalismo mientras se consideren culturales y coincidentes. Las reclamaciones y demandas de los U'wa y la ONIC antes de ser una cuestión de radical diferencia cultural, se trataba de presentar como una lucha política por la supervivencia indígena, pero en un aspecto más universalista por la vida:

Audiencia U'wa por la vida: los valores culturales, principios, normas que han nutrido ancestralmente, la conducta de los pueblos indígenas de Colombia. Son la fuente innegable de una legitimidad que permite regular autonomamente la identidad, espiritualidad, manejo del territorio, y de los recursos naturales para la supervivencia de las presentes y futuras generaciones. El reconocimiento y protección de la diversidad étnica y cultural que hoy consagra y garantiza la constitución política de 1991, supone necesariamente, la aceptación de sistemas de comprensión del mundo diferente de los de la cultura occidental. En consecuencia la efectividad material de la diversidad cultural en el caso del pueblo U'wa, exige un dialogo de saberes e igualdad de condiciones, honesto, no

⁷⁷¹ ONIC. **Unidad Indígena**. Los U'wa y las amenazas del desarrollo. n. 112, p.4 Mayo 1996.

⁷⁷² DÍAZ POLANCO, Héctor. La diversidad y sus adversarios. In: **Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia**. México, Siglo XXI, 2007. P. 15-31.

autoritario; vale decir, aceptación plena de la alteridad en sus múltiples implicaciones concretas.⁷⁷³

Respetar esa alteridad plenamente, es el llamado de las organizaciones indígenas, dentro de esta *Etnofagia* globalizadora, donde la identidad comunitaria o étnica estaría en contra de la ideología neoliberal. Como advierte Diaz Polanco el multiculturalismo liberal puede ser diferente pero no “otro”. Una otredad que altere el dominio liberal, simplemente se rechaza y se ingiere por la necesidad de una economía en permanente expansión. En este sentido, el caso U’wa, demuestra como las disputas por diferentes visiones de desarrollo, no se limitan a un aspecto discursivo, ideológico o puramente teórico; sino se expresa en la realidad en conflictos político territoriales, donde la utilización de la violencia parece ser la vía de escape, así sea configurado en el cuidado del llamado a la sostenibilidad y a la vida:

Defender el uso sostenible de los recursos naturales es el deber inaplazable e ineludible del Estado. Tales recursos se conservan hoy, justamente porque los pueblos han estado ahí, y a pesar de las diversas formas de atropello a las que se han visto sometidos, siguen manteniendo las estructuras que permiten que haya vida. Por lo tanto, es justo reconocer, promover y defender el gran conocimiento y amor con que estos pueblos se han relacionado con el territorio y que junto a sus sistemas culturales hacen parte integral del patrimonio de la nación colombiana.⁷⁷⁴

Unidad indígena hace una reformulación de los valores de la modernidad, declarándose como los verdaderos conocedores de la sostenibilidad, y protectores de los recursos naturales de la nación. La declaración U’wa por la vida subvierte y trasciende la lucha indígena ya que no se trata de algo particular a ellos, sino también se refiere a los intereses de los colombianos, incluso los intereses del planeta, de la humanidad.

El petróleo es la madre de todas las lagunas sagradas...él está trabajando; las esmeraldas, el oro, el carbón todos esos recursos no son tocables; son dejables, ellos son vivos, están trabajando...antes de llegar la colonización no era eso; ahora como se mete candela, se quema todo el cuero; pobre mundo está sufrido, nadie quiere respaldar y cuidar esta vaina; el mundo chilla, a media noche habla... Pero no es solo pensamiento del indio. Todos los estudios del sabio blanco dicen lo mismo sobre el calentamiento de la tierra. Todos los hombres y mujeres honrados entienden que el camino de seguir abriendo heridas a la Madre tierra, es un camino mortal.⁷⁷⁵

⁷⁷³ ONIC. **Unidad Indígena**. Declaración U’wa por la vida. n. 113, p.10-11. Septiembre 1996.

⁷⁷⁴ ONIC. **Unidad Indígena**. Declaración U’wa por la vida. n. 113, p.10-11. Septiembre 1996.

⁷⁷⁵ ONIC. **Unidad Indígena**. Declaración U’wa por la vida. n. 113, p.10-11. Septiembre 1996.

Sin embargo la declaración de los U'wa al igual que la concepción liberal moderna universaliza su discurso desde lo particular, es una estrategia de la modernidad bien aprendida por los indígenas. Sin embargo esta universalización parte de un antiliberalismo radical que además se apoya en la propia crítica moderna de sus valores (el calentamiento global) pero como apoyo para justificar sus propias creencias y valores (el petróleo es intocable).

Que el mundo lo sepa, que lo sepan los amigos, que sepa el gobierno que los sabemos: los pueblos indígenas estamos enfrentados a una nueva colonización, a una nueva barbarie, a un genocidio. Hace quinientos años los banqueros ingleses, alemanes y holandeses financiaron la conquista de nuestros territorios, lo reyes, virreyes y navegantes, las monarquías de la época, eran sus agentes. Hoy y ayer, la OXY, la SHELL, la Texas, la Hocol, la Amoco, la British Petroleum han ubicado sus funcionarios en el gobierno...vienen en grandes buques y helicópteros, traen paquetes de dinero, construyen escuelas y canchas deportivas, como antes trajeron cuentas de vidrio y espejos, para llevarse nuestra riqueza; antes se llevaron el oro y la vida, hoy se llevan el petróleo y nos dejan la muerte.⁷⁷⁶

El caso emblemático de los U'wa generó un debate en el contexto nacional e internacional; y evidenció los dilemas del multiculturalismo colombiano en diferentes aspectos: en el ámbito jurídico (sobre la validez y legitimidad de la consulta previa, la vaciedad de los derechos étnicos y territoriales, o la jerarquización de los poderes judiciales), lo político, ya que para algunos sectores oficialistas, en realidad los indígenas estaban siendo manipulados por el Ejército de liberación nacional - ELN guerrilla que desde mucho tiempo atrás controlaba y se disputaba el territorio con autodefensas campesinas y grupos paramilitares que a su vez protegían los proyectos estatales y transnacionales minero-energético en la región. Hasta, lo ambiental y lo económico, ya que suponía las distancias entre las necesidades de un gobierno urgido de ingresos económicos y el fracaso de un plan nacional de desarrollo basado en la sustentabilidad. Esto, además del escándalo político que causó el proceso 8.000, conllevando el desprestigio e ilegitimidad del gobierno frente a la opinión pública nacional, y a la presión de la política antidrogas norteamericana.

Así, el caso U'wa ponía en evidencia los viejos conflictos y fantasmas del pasado entre las ideas del progreso y la salvación económica a costa del sacrificio de los indígenas,

⁷⁷⁶ ONIC. **Unidad Indígena**. Declaración U'wa por la vida. n. 113, p.10-11. Septiembre 1996.

ahora reconocidos y representantes de la riqueza étnica y cultural de la nación. No obstante, la situación de los U'wa, a finales de los años de 1990, también tuvo resonancia en las organizaciones indígenas, quienes más allá de alinearse con los postulados de los guardianes de la naturaleza o nativos “naturalmente” ecológicos reavivaron las formas tradicionales de lucha como la movilización y la toma de sedes del gobierno.⁷⁷⁷

En los meses de junio, julio y agosto de 1996, se realizaron varias marchas y movilizaciones indígenas. Voceros y líderes de organizaciones regionales adscritas a la ONIC y a la OPIAC se tomaron pacíficamente la sede de la Dirección general de asuntos indígenas - DGAI y la Conferencia Episcopal en la ciudad de Bogotá. Algunas oficinas de asuntos indígenas en algunas gobernaciones y alcaldías y también se registraron alguna toma a las sedes del INCORA en el Cauca.⁷⁷⁸ Parece que el MIC volvía a las antiguas formas de lucha históricas, no obstante las reivindicaciones y demandas estaban circunscritas al respeto por las leyes constitucionales.⁷⁷⁹ Los pronunciamientos se hacían para exigir el cumplimiento de su derecho a la administración de sus territorios, basados en el derecho a la concertación y la consulta previa frente a los proyectos de extracción de recursos naturales y el reconocimiento de sus derechos fundamentales en el marco del conflicto armado:

Quando se cumplen cinco años de promulgada la nueva constitución política, las organizaciones de los pueblos indígenas de Colombia denunciamos con alarma:

- que el desarrollo constitucional y legislativo avanza por el camino de las imposiciones, las medidas inconsultas, y el recorte de los principios y derechos fundamentales relativos a la diversidad étnica del país.
- que los proyectos de infraestructura y de explotación minera y energética se siguen aceptando, se aprueban y ejecutan, desconociendo nuestro derecho a decidir autónomamente y a vivir nuestra identidad con dignidad, violando así nuestros derechos humanos, la constitución y los derechos internacionales;
- que los grandes problemas de tierras, educación, derechos humanos, biodiversidad, no solo son desatendidos, sino que se acentúan con la acción y omisión del gobierno;

⁷⁷⁷ ONIC. **Unidad Indígena**. Editorial: ¡Abrid caminos de rebeldía! Recuento y cronología general de las movilizaciones indígenas. n. 113, p. 2-3. Septiembre 1996.

⁷⁷⁸ ONIC. **Unidad Indígena**. Manifiesto de las comunidades indígenas del departamento del Cauca. 113, p.4. Septiembre 1996.

⁷⁷⁹ Como lo señala Caviedes, a partir del caso U'wa, la toma de la sede Episcopal y algunas tomas a las sedes del INCORA en el Cauca, 1996 parecía ser el regreso de la viejas formas de protesta y movilización indígena. sin embargo, para el autor estas fueron aisladas y no contaron con el apoyo de otros sectores populares. CAVIEDES, Mauricio. O discurso político do movimento indígena da Colômbia entre 1982 e 1996. **Revista Convergencia Crítica**, v. 3, n. 1, 2014. p. 1-15.

-que al contrario de fortalecerse nuestra autonomía como pueblos se evidencia, una mayor injerencia, de algunas dependencias del Estado en nuestras comunidades.⁷⁸⁰

A pesar de que el acto de toma de la sede del arzobispado en Bogotá por cerca de una semana tomo relevancia dentro de la prensa nacional, y se le pedía a la dirigencia indígena que resolviera el asunto, esta acción colectiva puso en evidencia los conflictos, tensiones y divergencias entre las organizaciones indígenas y los representantes del Estado.⁷⁸¹ Básicamente se señalaba una política culturalista y divisionista a la DGAI y al INCORA, además de las omisiones del Estado frente a los megaproyectos minero energéticos en los territorios y el aumento de la violencia en las comunidades por causa de la presencia de la guerra entre los grupos armados.⁷⁸²

Los indígenas así para finales del siglo XX se hallan inmersos en una dinámica de participación ineficaz ya que no cuentan con poder decisorio a pesar de formar parte de diversos espacios de concertación y de instancias consultivas como el consejo nacional de planeación o el consejo nacional ambiental. Se trata de una participación ritualizada y culturalista que no garantiza el ejercicio de derechos, cuya única función es legitimar políticas gubernamentales.⁷⁸³

En gran medida la dinámica de descentralización y participación social es el resultado de la nueva estrategia internacional del capital para darle legitimidad a los procesos económicos neoliberales, y funcional de tal manera que los espacios de participación terminan frecuentemente en espacios de cooptación de las dirigencias sociales. El reconocimiento jurídico de los derechos reivindicados por el movimiento indígena en décadas anteriores y la maduración política y organizativa de este movimiento, condujeron

⁷⁸⁰ Organización de pueblos indígenas amazónicos de Colombia OPIAC. Comunicado a la opinión pública 25 de julio de 1996.

⁷⁸¹ ONIC. **Unidad Indígena**. Lo que logramos con las movilizaciones. 113, p. 2-3. Septiembre 1996.

⁷⁸² A partir de la toma de las instituciones estatales y las diferentes movilizaciones, en una mesa de concertación con la participación de algunos ministros, senadores indígenas y el comité ejecutivo de la ONIC se crearon por decreto (1396 y 1397) comisión de derechos humanos de los pueblos indígenas, comisión nacional de territorios indígenas y la mesa permanente de concertación con pueblos y organizaciones indígenas. ONIC. **Unidad Indígena**. Lo que logramos con las movilizaciones. 113, p. 5-7. Septiembre 1996.

⁷⁸³ Un caso paradigmático para los indígenas es por ejemplo la consulta previa surgida desde el convenio 169 de la OIT. Ya observamos como en el caso U'wa, el derecho al consentimiento previo ha sido rechazado y manipulado.

paradójicamente, al mismo tiempo, a la transformación en un tipo de liderazgo centrado crecientemente en la gestión y administración de sus territorios. Cuestión que desplaza el papel político y crítico de las organizaciones como representantes entre las comunidades y el Estado.

El discurso del Estado en materia de política indígena es bastante comprensivo y se sustenta en los aspectos culturales de los pueblos. Pero en la práctica con este discurso se está tratando de frenar las dinámicas políticas, sociales y económicas que han venido desarrollando las comunidades y se utiliza el papel de las autoridades indígenas anteponiéndolas a los procesos organizativos vigentes para debilitar la participación en la toma de decisiones. Generando contradicciones al interior de las comunidades y facilitando la injerencia de políticos regionales y particulares en las decisiones que los afectan. La DGAI encargada de desarrollar la política indígena del gobierno ha impuesto una falsa dicotomía entre las organizaciones y las autoridades de las comunidades. Con el argumento del fortalecimiento cultural e institucional de los pueblos indígenas, se desconocen las organizaciones que durante casi tres décadas de luchas hemos sido las gestoras de nuestros derechos.⁷⁸⁴

Este desplazamiento de la hegemonía por la representación política puede observarse no solamente como una cuestión de la política estatal, sino también, y así ha sido reconocido por las propias organizaciones indígenas, en virtud de la necesidad de una formación de técnicos especializados indígenas y no indígenas, en educación, medioambiente, salud o administración, etc. Instituyéndose en una modalidad de intervención sectorizada, desarticulada y con rasgos tecnocráticos, que condujo al abandono paulatino de la perspectiva o la apuesta por la transformación del régimen político en su conjunto. Sumando la tendencia a subsumir el proyecto indígena en la institucionalidad estatal con el desplazamiento del liderazgo político organizativo al escenario electoral y la formación de una capa indígena administrativa, se encuentra como resultado un movimiento indígena institucionalizado y despolitizado en sus estructuras de base y su dirigencia.

No obstante, los indígenas no solamente enfrenaban los dilemas del Estado multicultural y las contradicciones del plan de desarrollo. Sus territorios no solamente se volvían estratégicos para la globalización del capital, sino también para la disputa interna de los grupos armados.⁷⁸⁵ La denuncia sobre la muerte de dirigentes indígenas por la extrema

⁷⁸⁴ ONIC. **Unidad Indígena**. Lo que logramos con las movilizaciones. 113, p. 5-7. Septiembre 1996.

⁷⁸⁵ ONIC. **Unidad Indígena**. Manifiesto de las comunidades indígenas del departamento del Cauca. 113, p.4. Septiembre 1996.

derecha con apoyo de la fuerza pública, y el crecimiento del paramilitarismo, se hizo sentir en las marchas indígenas, sumado a la militarización de los territorios instaurando bases militares para las luchas antidroga y hacer frente al narcotráfico. En esa medida, las organizaciones abogaron por un discurso de neutralidad, como forma de sobrevivencia frente al incremento del conflicto armado:

...denunciamos la zozobra, el miedo y el terrorismo que se ha sembrado en los territorios indígenas por la presencia del ejército, grupos paramilitares y grupos guerrilleros, donde ya los indígenas no tienen libertad de movilización en la zona y también se presenta la restricción de adquisición de alimentos y víveres por parte del ejército a miembros de las comunidades por más de diez mil pesos, lo cual genera problemas debido a la permanente salida de miembros de las comunidades poniendo en peligro su integridad por la delicada situación en que se vive. Cada vez más amenazado nuestro territorio porque existe una política anti indigenista de algunos funcionarios del nivel departamental y nacional que tratan de señalar a nuestra organización y líderes indígenas igual que a miembros de las comunidades negras y campesinas, de ser miembros de las guerrillas, intimidándonos para garantizar la continua explotación de recursos naturales que se hace en la región y el despojo territorial.

La Organización indígena de Antioquia - OIA se ha planteado como opción válida y exigible la declaratoria de la neutralidad de los indígenas frente al conflicto armado y las distintas fuerzas que lo protagonizan...Esto quiere decir que no aceptamos el reclutamiento de ninguna fuerza armada, llámese guerrilla, autodefensas y ejército. Quiere decir que no seremos informantes de ninguno de los combatientes, que no seremos guías, ni cargadores, ni postas ni centinelas. Quiere decir que cualquier indígena que enrole en las filas de los contendientes, lo hará por su cuenta y riesgo, sin representar la organización y se someterá a las consecuencias de su decisión. Quiere decir también, y que o escuchen todos los mandos que no tenemos forma alguna de oponernos a que lleguen a nuestros tambos y casas, que pasen por nuestras tierras y aunque tomen el agua que nosotros bebemos. No nos hagan reos y responsable por esto.⁷⁸⁶

Para Houghton el incremento del conflicto en la década de 1990 tomó desprevenido el movimiento indígena.⁷⁸⁷ Según el autor la participación en las instituciones del Estado fue importante para generar cambios legales y administrativos. No obstante, no permitió a las comunidades amortiguar el conflicto en sus territorios ni oponerse a la economía voraz que se instalaba y tomaba sus recursos. La nueva dinámica del conflicto condujo a una violenta

⁷⁸⁶ ONIC. **Unidad Indígena**. Tiempos de Muerte. La neutralidad una opción para los pueblos indígenas. n. 112, p. 16-17. Mayo 1996.

⁷⁸⁷ HOUGHTON, Juan Carlos. Des territorialización y pueblos indígenas. In: HOUGHTON, Juan Carlos (editor). **La tierra contra la muerte**. Bogotá: CECOIN, 2008.

des territorialización, de muchos miembros de las comunidades indígenas para finales de la década de 1990.

Podemos advertir que quienes disputaban, hacia finales de la década de 1990, los territorios indígenas, no eran en realidad los indígenas. Estos resistían a la presencia de los diferentes actores armados, a los intereses de las empresas privadas o al paramilitarismo que buscaba arrebatarles sus tierras. Sus organizaciones, a la vez, proponían proyectos de ley para que se les garantizase el control territorial y la propiedad colectiva, y los conocidos planes de vida para que se les garantizaran los recursos necesarios para su bienestar económico de acuerdo con sus culturas.

En efecto, para finales de la década una buena parte de los territorios indígenas eran controlados por los actores armados, sus formas de gobierno, las autonomías, eran presionadas o subordinadas. Las áreas indígenas cercanas a los centros vitales de la política y economía nacional y yuxtapuesta a las zonas estratégicas militares, se convirtieron en objeto de la ampliación del control territorial de la guerrilla y de las acciones de neutralización de los paramilitares y el ejército.⁷⁸⁸

Como conclusión a este capítulo podemos afirmar que la década de 1990, marco un punto de inflexión tanto para las organizaciones indígenas y sus líderes, como para la historia política colombiana. Con la participación en la Asamblea Nacional Constituyente y la promesa del reconocimiento de las entidades territoriales indígenas por parte del Estado, las organizaciones dejaron de lado las recuperaciones, para priorizar la participación electoral y la defensa de una ley de ordenamiento territorial, que reglamentaría y garantizaría el ejercicio de la autonomía administrativa y territorial de los pueblos indígenas.⁷⁸⁹

Lo anterior se relaciona con el manejo de transferencias del Estado que se convirtió en la posibilidad directa de obtener recursos para las comunidades indígenas que en los discursos de representantes indígenas ante la ANC, se articuló con la propuesta de un desarrollo regional autónomo y una planeación participativa para el autodesarrollo, que en el caso de los pueblos indígenas se materializaría en los planes de vida de las comunidades

⁷⁸⁸ HOUGHTON Juan; VILLA William. Evolución general de la violencia política contra los pueblos indígenas In: **Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia 1974-2004**. Bogotá: Centro de Cooperación al Indígena - CECOIN y Organización Indígena de Antioquia – OIA, 2004.

⁷⁸⁹ HOUGHTON, VILLA, op. cit., p. 33-37, nota 788.

indígenas.⁷⁹⁰ La CP de 1991 significó la inclusión de un número importante de las reivindicaciones históricas, formalmente en el ordenamiento jurídico del país, lo que representó una situación paradójica: se abrió un contexto favorable en materia legal para el desarrollo de sus acciones de recuperación territorial y de construcción de autonomías al tiempo que este nuevo pacto o acuerdo político constriñó y resquebrajó las tradicionales formas históricas de lucha.

A pesar que, desde una lectura optimista, se puede decir que esto fue fruto de la ascensión del movimiento indígena como actor político en medio de una gama de sectores sociales derrotados, las directrices de los gobiernos neoliberales en la década de 1990, Cesar Gaviria (1990-1994) y Ernesto Samper (1994-1998), estuvieron mediados por dos procesos en que se integraban marginalmente las organizaciones indígenas: el proceso de participación electoral y la participación gubernamental en la consecución de políticas públicas. Estos dos procesos fueron concebidos desde la definición de minorías étnicas reducidas a fortalecimientos culturales, cuestión que fragmentó y redujo la capacidad de incidencia de un proyecto alternativo político, tal como se lo propuso el CRIC y la ONIC desde el principio. En este sentido, el multiculturalismo sirvió para mantener subordinadas las identidades colectivas y la invisibilidad de las diferencias de clase y fragmentación nacional.

Adicionalmente, en el caso colombiano, la dinámica del movimiento indígena está atravesada por el conflicto armado que se convirtió en un régimen político económico y militar, y por la abierta conspiración del Estado en contra de los derechos territoriales indígenas, y los procesos de incorporación de los recursos naturales en las dinámicas geopolíticas y económicas del modelo de globalización del capital. Así, para finales de la década, las organizaciones indígenas se disponen a repensar su proyecto político con la necesidad de reinventar sus movilizaciones y declararse sobrevivientes victoriosos en medio de una guerra que tiende a desplazarlos de sus territorios.

⁷⁹⁰ HOUGHTON, VILLA, op. cit., p. 39. nota 788.

Fotografía 20: Los nuevos retos del Movimiento indígena colombiano después de la ANC.



Fuente: ONIC. Unidad Indígena., n. 101, p. 3.Marzo, 1992.

Fotografía 21: Gabriel Muyuy primer candidato indígena al senado de Colombia, desde la ONIC.



Fuente: ONIC. Unidad Indígena., n. 101, p. 3.Marzo, 1992

Fotografía 22: Congreso Extraordinario de la ONIC en 1993.



Fuente: ONIC. Unidad Indígena. n. 105, p.2-3. Agosto, 1993.

Fotografía 23. El caso U'wa.



Fuente: ONIC. **Unidad Indígena.** n. 114, p.10-11. Abril 1997.

Consideraciones finales.

Abrid caminos de rebeldía
Pueblos de mano dura
Pueblos de maíz
Pueblos de yajé
Pueblos de la coca y el ambil
Pueblos de tabaco
Pueblos, pueblos y pueblos!⁷⁹¹

Esta tesis ha intentado presentar y discutir algunas especificidades de la historia política sobre la construcción y desarrollo del movimiento indígena colombiano en la segunda mitad del siglo XX. En ese sentido, hemos reconocido el origen socio histórico de las luchas indígenas por la sobrevivencia en los andes colombianos, basado en la defensa y recuperación de sus tierras ancestrales, y la configuración de sus principales demandas y reivindicaciones, en el marco de la creación de organizaciones locales y regionales modernas de tipo sindical y/o cooperativo, que confluyen en un proyecto unificador y que se expande, a partir de un nivel regional hasta el ámbito nacional, desde la década de 1970.

No obstante, somos conscientes que al hablar del movimiento indígena no nos referimos a un cuerpo de prácticas y discursos más o menos institucionalizados y representados casi en forma naturalizada o transparente por parte de sus protagonistas, ejemplificados en sus congresos, encuentros y medios de expresión a nivel regional y nacional. En realidad, el “movimiento indígena” es plural y heterogéneo. Un pueblo lleno de pueblos, compuesto de diferentes voces tanto indígenas y no indígenas, sustentado en diferentes visiones y posicionamientos políticos, que se han reinterpretado y ajustado según los cambios históricos y las necesidades e intereses de las organizaciones, las relaciones y tensiones internas entre sí, y sobre todo, con el Estado colombiano en el transcurrir de los casi treinta años de su movilización.

Los documentos de las organizaciones e inclusive los testimonios de sus dirigentes demuestran las tensiones y disputas que en un momento fueron evidentes, tanto con los antagonistas como con los aliados al movimiento. No obstante, al analizar los documentos de los congresos, los testimonios de sus dirigentes y principalmente el periódico Unidad Indígena, en general, la forma en que se presentan los diferentes artículos, notas, editoriales y titulares del periódico, basado en la primera persona del plural: “Los pueblos indígenas” “nosotros requerimos”, y las metáforas alrededor de “la cultura”, “el territorio o el pensamiento indígena” hasta la idea de “la madre naturaleza” da la

⁷⁹¹ ONIC. **Unidad Indígena**. Editorial: ¡Abrid caminos de rebeldía! Recuento y cronología general de las movilizaciones indígenas. n. 113, p. 2-3. Septiembre 1996.

impresión que intentan persuadir al lector de ideas consensuadas colectivamente y provenientes de las comunidades indígenas, como una sola voz, un solo pueblo. Sin embargo, tal como lo hemos intentado presentar en los capítulos, esta impresión se disgrega y enmarca en las rupturas del lenguaje y el estilo, inclusive en las contradicciones entre algunas editoriales con el contenido del periódico, que permiten entender la confluencia de múltiples voces en su escritura.

En ese sentido, para nosotros, la movilización y posterior organización de los indígenas, más que su carácter sociopolítico o enmarcada como una categoría epistemológica; la interpretamos más bien como un proceso histórico que intenta cristalizar una serie de reivindicaciones y demandas alrededor del discurso de la unidad y la diversidad, de lo indígena y lo no indígena, de lo local, lo nacional y lo transnacional.⁷⁹² En la lectura de los textos producidos por la organización, como testigos del proceso, se advierte la necesidad de subvertir o poner en cuestión una serie de representaciones históricas acerca de la naturalizada subalternización del “otro”. Pero, a su vez, también se enmarca las tensiones, divergencias, acuerdos y alianzas entre los diferentes actores políticos: agentes indígenas y no indígenas, señalando un complejo campo de disputas que opera para darle sentido a los cambios y transformaciones (también contradictorias y ambivalentes) del Estado colombiano durante la segunda mitad del siglo XX.

Así consideramos que no se puede conceptualizar este proceso de forma lineal y progresiva, ni tampoco encasillar el Estado-nación como un aparato fijo, estable y coherente ideológicamente, menos en el caso de la nación colombiana, donde la definición de la forma administrativa del nuevo Estado, sus límites y los elementos que permitían pensar en una unidad nacional ocuparon gran parte de los debates de las elites del siglo XIX y comienzos del XX. La idea de unidad provenía de un imaginario específico, asociado a los intereses, formas de administración, producción y circulación del conocimiento, de aquel sector de la sociedad que ocupaba un lugar dominante en el proceso pos-independentista y la conformación de la nación.

En sus primeras épocas los nuevos gobiernos mostraron gran ambigüedad en su relación con las poblaciones indias, en ocasiones incluyéndolas en su proyecto nacional y en otras buscando su integración y/o desaparición. Durante las primeras décadas del siglo XX los sectores dominantes no se apartaron mucho de esta concepción, manteniendo en manos de la Iglesia la misión de inclusión en la vida civilizada de aquellos grupos que aún vivían como ‘salvajes’. Adicionalmente crearon una

⁷⁹² Una cuestión interesante del periódico Unidad Indígena es la alusión, por ejemplo, a temáticas, movilizaciones y conflictos internacionales en relación a poblaciones indígenas de otros países, sobre todo centroamericanos, especialmente desde la década de 1980. Esto alude a una permanente apertura contextual geopolítica del movimiento que logra insertarse en las luchas políticas transnacionales de lo étnico globalmente.

imagen territorializada de la otredad, referenciada y ubicada en la periferia. Un ordenamiento territorial que se disponía desde las márgenes y de la centralización del poder administrativo y político.

El sueño progresista de la nación colombiana se fue configurando en una serie de ciclos de conflictos sociopolíticos y económicos llevando la nación a una fragmentación social. Dividida en identidades regionalistas, partidistas y clasistas, polarizadas hasta los niveles más crueles de violencia. Podemos afirmar que el Estado-nación colombiano se destacó por su debilidad e inestabilidad política, en permanentes y sucesivos estados de sitio, provocados por un sistema político siempre en búsqueda de legitimidad.

En esta matriz entre la unidad nacional y la alteridad o diferencia, se entabla ese campo de fuerzas y disputa sobre el control del territorio colombiano, que contiene tanto indígenas como no indígenas en el juego de las representaciones sociales y políticas. Un juego que puede compararse al reflejo de un espejo: los indígenas proponían, basados también en la unidad, entrar en esa historia de la modernidad-colonialidad, a veces desplazando y poniendo en cuestión los imaginarios y las representaciones, o en otro momento apropiándolas e instrumentalizándolas, en procura de la sobrevivencia. Por eso, en un primer momento nos preguntamos por el lugar que el indígena ha ocupado en el proyecto de construcción de la nación colombiana, desde casi las primeras décadas del siglo XX. Y luego observamos como las sucesivas revueltas y formas de organización intentaron cuestionar las políticas y los discursos que justificaban tales suposiciones. Aquí, el concepto de regímenes de representación propuesto por Escobar es útil para comprender las formas de configuración de los discursos y prácticas históricas que dan cuenta de lo social y sus tensiones.⁷⁹³

Las representaciones de lo negro y lo indígena en el discurso de los sectores dominantes ya sea desde el liberalismo, conservadurismo, indigenismo o comunismo, se asocia a las ideas de ciudadanía, progreso o propiedad privada, que de diversas maneras se hace presente en los regímenes de representación en etapas posteriores. No obstante, podemos observar como estos regímenes de representación sobre el indígena han sido ambivalentes y han conllevado a rupturas. Esta ambivalencia se destaca en la figura del indio, que puede ser visto como el indio melancólico y derrotado, hasta al indio beligerante y revolucionario; o el indio salvaje, ignorante y aculturado, estorbo para el progreso; hasta el indígena ilustrado y dirigente, iniciadores de las transformaciones sociales.

⁷⁹³ESCOBAR, Arturo. **La invención del Tercer Mundo Construcción y deconstrucción del desarrollo**. Bogotá: Editorial norma, 1998.

Sin embargo, en esta ambivalencia, lo indígena siempre fue ligado a la tierra, cuyas riquezas albergaban la promesa de un Estado en vía de modernización y, por otro lado, a la ley o las leyes que configuran categorías étnicas como establecidas o fijas. En el tránsito de estos regímenes de representación los no blancos han ocupado, en todo caso, un lugar de ‘otredad’, que no es una condición natural de determinados grupos humanos, sino el resultado de una estrategia de ‘marcación’ en la que unos sectores de la población logran asignar a otros un lugar de alteridad esencial, que crea las condiciones para su dominación. Esta estrategia de otrerización implica el establecimiento de un sistema de jerarquías, en que en la cima se encuentran los sectores dominantes.

La otredad de indígenas y negros, construida socialmente a lo largo de la historia colombiana, ha sido un mecanismo de diferenciación-minorización que soporta y sustenta a la vez sutiles y complejos mecanismos de inclusión-exclusión. En consecuencia, los sujetos de la alteridad han sido considerados como ‘objetos’ de las visiones y políticas del Estado, más que como sujetos de las mismas, en tanto no se les reconoce capacidad de definir su propio destino: como individuos y grupos sin historia.

Pero este régimen de representación también supuso tácticas de resistencia. Las diversas movilizaciones y organizaciones indígenas que surgieron en los andes colombianos fueron reconfigurando un discurso sociopolítico donde la afirmación de la identidad étnica anulaba o cuestionaba las representaciones de las élites políticas. Pero, lo singular de este campo de fuerzas es que, las tácticas provienen precisamente de las estrategias de control y representación sobre el otro. En el caso del Cauca colombiano, se advierte que los indígenas tuvieron que aferrarse cada vez más a las categorías étnicas (Resguardo, Cabildo, ley 89 de 1890) impuestas desde el afuera para poder sobrevivir. Estas, a su vez fueron reinterpretadas y apropiadas políticamente volviéndose figuras que representaban un grado de autonomía en contextos contradictorios y violentos cada vez más complejos.

La interacción entre categorías étnicas e identidades colectivas pueden ser un indicio para entender las estrategias y tácticas que las diversidades emergentes constituyeron para entrar o salir del proyecto moderno de la nación. Esta complejidad no se circunscribe en una lucha maniquea entre dominados y dominantes en la trama de la colonialidad, sino más bien se configura en ese tercer espacio al que Bhaba le configura como el lugar de la *hibridación*.⁷⁹⁴ Un lugar de la frontera social y cultural, donde las subjetividades se configuran y construyen desde el saber y el poder que produce los regímenes de representación.

⁷⁹⁴ BHABHA, Homi. **El lugar de la cultura**. Buenos Aires: Manantial, 2002

Para entender esto rescatamos, por ejemplo, la figura de Quintín Lame o Gonzalo Sánchez, que a su vez fueron retomados según los intereses y necesidades de la movilización y organización indígena posteriormente. Las maneras de entender la lucha indígena, entre la liberación y la resistencia, marcaron una forma de auto representación hegemónica del indígena andino y su organización. La identidad indígena caucana se basó en la identificación de la herencia colonial, marcada por el racismo, la exclusión y el desarraigo. Las biografías referenciadas de los principales líderes del movimiento (Palechor, Morales y Muelas) enmarcan una identidad múltiple, contextual y estratégica: como indígenas, campesinos sin tierras y colombianos. Esta autoreferenciación legitimaba la demanda por una territorialidad amparada en la memoria ancestral desde un árbol genealógico sobre los héroes, los lugares y las prácticas de resistencias que se proyectaban desde el pasado colonial y, por otra parte, las memorias acerca de su participación crítica y activa en la construcción de la nación colombiana. Las narrativas plantean el movimiento indígena caucano, como un permanente campo de las disputas simbólicas y materiales por la memoria de la lucha indígena e historizadas en la pugna con intereses políticos y económicos de diferentes antagonistas y aliados: como terratenientes, partidos políticos, iglesias, guerrillas insurgentes e, inclusive, organizaciones indígenas disidentes.

Como lo hemos observado, a lo largo de la tesis, la singularidad de la movilización y organización indígena que surge en el suroccidente colombiano se circunscribe en procesos políticos y económicos más amplios, a nivel continental e internacional. Las luchas por la tierra, tanto de los indígenas y campesinos, van en paralelo con las transformaciones históricas político y económicas de los Estados latinoamericanos y su urgencia por entrar en la modernidad, por el camino del desarrollo y el progreso.

El surgimiento de la ONIC, en la década de 1980, tras un periodo de represión estatal, confluyó con una nueva política indigenista estatal que se enfocaba en el reconocimiento de los representantes indígenas y fortalecer sus formas de organización, esto con la necesidad de encontrar interlocutores sociales en los niveles más locales donde, a su vez, el Estado empezaba a implementar políticas de descentralización administrativa. El neo indigenismo estatal se configuró desde la idea de un desarrollo “concertado” con las comunidades regionales y permitió introducirles el discurso y la práctica del *Etnodesarrollo* tan de moda en la época. Así parece operar un cambio o transición hacia otro régimen de representación donde el discurso evoca la necesidad de un desarrollo *alternativo* que provenga de las comunidades locales. La estrategia gubernamental encontró eco dentro de la dirigencia indígena de la ONIC y, además, para el Estado podía atenuar los grados de ilegitimidad que tenía por el incremento o acentuación del conflicto con las guerrillas insurgentes. La conceptualización de las reivindicaciones y demandas sobre la lucha por la tierra y el gobierno propio,

como se aprecia en los primeros congresos nacionales de la ONIC, amplio, consolidado y le dio forma a la idea de una autonomía territorial, política y cultural mucho más amplia, que cobijaba otras demandas y proyectos, como etno educación, medicina tradicional, economía solidaria, entre otros.

Así, en este periodo las categorías étnicas (Resguardo y Cabildo) generadas en los andes colombianos fue reconocida y retomada, tanto por el Estado como por las nuevas organizaciones indígenas emergentes, en casi toda Colombia. Además, los nuevos vínculos entre el Estado y la ONIC le dieron surgimiento a una segunda generación de jóvenes líderes o representantes de las organizaciones indígenas que empezaban a acumular capital simbólico (intelectual y político) apoyado por el mismo Estado y agencias no gubernamentales militantes del derecho humanitario.

La década de 1990 significó la visibilidad de un despertar indígena, que legitimaría la necesidad de reformas constitucionales alrededor del llamado multiculturalismo y de los derechos étnicos y culturales. Aun cuando la llamada emergencia de la multiculturalidad sea un fenómeno particular del actual momento histórico, lo particular del momento, más que la multiculturalidad en sí misma, es la expresión concreta del multiculturalismo y las políticas de Estado para tramitar la diferencia, y el rol que asumen nuevos actores en la redefinición de la relación entre Estado y sociedad civil y la forma que adquieren las representaciones sobre la diferencia.

Las formas particulares que adquieren las políticas de Estado en relación con la diversidad étnica y cultural (multiculturalismo), no pueden ser entendidas exclusivamente como desarrollos normativos o como resultado de una novedosa mentalidad que acompaña al nuevo proyecto de nación plasmado en las constituciones latinoamericanas. Son, más bien, el resultado de una relación dinámica, que muestra particularidades en diversos momentos y que en la actualidad debe ser entendida en el complejo entramado de relaciones que suponen fenómenos como la globalización y la expansión del capitalismo.

Luego de un poco más de un centenar de años regidos por la constitución republicana de 1886, el proceso de la constituyente entre 1989 y 1991 significó un punto de inflexión en la historia de Colombia. La configuración de nuevas reglas enmarcadas en la nueva carta constitucional cerraba o daba por terminada la promesa de una homogeneidad nacional desgastada y fragmentada, siempre inconclusa y en permanente estado de excepción. Ahora, se instalaba el nuevo paradigma de la diversidad, la inclusión social y la participación política como fuente de la paz, tan anhelada por los colombianos. Esta necesidad de cambio es de plena conciencia no solamente por la elite política y académica más progresista de la nación, sino también por un actor étnico que se dispone a ser el representante de los sectores más populares y excluidos de la política nacional.

Entonces, la ANC se tomaba, para las organizaciones indígenas, como una oportunidad histórica para hacer valer sus demandas y reivindicaciones históricas. Así, lo comprobamos en los diversos documentos que circularan entre el movimiento indígena, como su primer medio de comunicación Unidad Indígena (UI). La inclusión y el reconocimiento de los derechos étnicos inscritos en la constitución política de 1991 hacían parte de un nuevo contexto de reestructuración del Estado colombiano y su búsqueda de legitimidad. Pero, también se imaginaba como el punto de llegada de las movilizaciones sociales y étnicas, que se producían no solo en Colombia, sino en el continente latinoamericano.

La constitución política de 1991 fue testigo del nacimiento de un Estado multicultural que nació en el espíritu optimista y esperanzador que marcó la ANC, pero como lo observaba Lorenzo Muelas, constituyente y senador indígena, ese optimismo se diluyó entre las leyes de papel y la realidad de la violencia en Colombia.⁷⁹⁵ Además, supuso nuevas problemáticas en el seno del movimiento. La institucionalización de las organizaciones indígenas, las divisiones internas entre los líderes inmersos en la representación electoral y las distancias entre las comunidades, sus representantes y las organizaciones, parecen ser las nuevas problemáticas que oscurecen los derechos étnicos promulgados en la carta constitucional. Además, el periodo pos constituyente trajo consigo una explosión de los líderes indígenas como administradores o gestores de la etnicidad, políticos profesionales y dirigentes con cargos públicos. Para los más críticos, las acciones de este nuevo sujeto indígena burocrático se incorporaron en favor del Estado, perdiendo su carácter crítico y propositivo. Por el contrario, el proyecto de recuperación de los territorios indígenas, y la consolidación de una autoridad propia dentro de los resguardos, del ejercicio de una economía indígena y, en resumen, de una sociedad fundada en principios de reciprocidad y decisión comunitaria (que, se suponía, pervivía entre los pueblos indígenas a través de la cultura, la tradición y la “resistencia” desde la conquista) quedó en un segundo plano.

No obstante, este supuesto estancamiento y burocratización de las formas históricas de la organización indígena se circunscriben en el régimen de una política de la cultura que, por un lado, está asociada a los planteamientos de los nuevos movimientos sociales que se posicionan en contra del incremento del neoliberalismo económico y, por otro lado, a cierta visión reductora culturalista

⁷⁹⁵ MUELAS HURTADO, Lorenzo. Las leyes blancas son solo puntos negros sobre el papel. In: MOLIN Hernán; SANCHEZ Ernesto (Compiladores) **Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo**. Bogotá: Ministerio de Cultura 2010, p. 332.

que ha configurado identidades estereotipadas, y enmarcado la cultura como equivalente a desigualdad social. En la medida en que la cultura se ha empezado a percibir socialmente como recurso estratégico, las significaciones que le dan las instituciones en sus prácticas y, las mismas organizaciones, tienden a reforzar contenidos particulares que a veces tienden a un culturalismo despolitizado.

El culturalismo del multiculturalismo colombiano, configuro cierta sensibilidad hacia las diferencias culturales y el reconocimiento de alteridades sociales e históricas que están en la base de la configuración nacional. No obstante, las políticas multiculturales han sido facilitadoras exitosas de la expansión del dominio del Estado en dos vías: como política pública que promueve la diferenciación como forma de integración; y la proliferación de grupos diferenciados, que reclaman espacios en la aplicación y ejecución de esas políticas diferenciales. Lo que se percibe en el panorama de la multiculturalidad estatalizada es una exaltación de la diversidad, acompañada por la proliferación de identidades políticas culturales que han multiplicado los agentes, y las arenas involucradas con su gestión en escalas locales y globales. Esta dinámica ha conllevado ignorar, o poner en segundo plano, las condiciones históricas que dan lugar a las desigualdades sociales que están en la base de la diferencia étnica y racial.

Sin embargo, esta visión pesimista invisibiliza otros procesos sociopolíticos, por ejemplo, la resignificación de la naturaleza y las reivindicaciones ancestrales y territoriales desde las organizaciones indígenas y da sustento a perspectivas eco políticas a veces apropiadas desde los discursos del desarrollo sustentable y/o desde posiciones alternativas que efectúan comentarios críticos sobre modelos económicos hegemónicos. La emergencia del diálogo intercultural, basado sobre todo en los proyectos etnoeducativos, sobre la diversidad y autodesarrollo, o lo que los indígenas han llamado “Planes de vida”, basados en economías solidarias y comunitarias, principalmente desde sus “cosmovisiones”, ha encontrado eco en luchas transnacionales igualmente globalizadas.

Es importante pensar que, en una apuesta intercultural, los movimientos indígenas y las organizaciones configuraron, en los últimos años, una manera de percibir y representar la cultura indígena en espacios sociopolíticos antes vedados para la política tradicional colombiana. Las reivindicaciones del “ser indígena” son logros de las propias organizaciones y comunidades en un contexto histórico donde la etnicidad tomaron relevancia. Sin embargo, esta reivindicación del ser indígena también presenta tensiones y contradicciones entre el esencialismo radical y una verdadera participación política. Por ejemplo, los discursos alrededor del medio ambiente, sobre el indígena

como cuidador de la naturaleza y estandarte de la biodiversidad, se contradicen cuando en la práctica sus territorios están siendo concesionados por el Estado a las multinacionales.

Otro de los temas más importantes que ha atravesado el proceso histórico del movimiento indígena colombiano, sin duda, ha sido el tema de la violencia. Y es uno de los dilemas más importantes que enfrentan las organizaciones indígenas, al final del siglo XX, en el contexto del multiculturalismo colombiano. Los indígenas son desplazados forzosamente de sus territorios o sino tienen que convivir con la guerra entre los actores armados legales e ilegales y la presencia amenazante de empresas multinacionales interesadas en bienes ambientales y recursos mineros. El asesinato de líderes y voceros indígenas parece permanente, como la constante lucha por la defensa de su tierra. En este marco, los derechos formales que supuso la CP de 1991, dista mucho de ser una realidad para las comunidades en lo que se refiere a su supervivencia, y el ejercicio de la autonomía territorial. Sus territorios parecen configurarse en zonas de guerra en el marco del incremento del conflicto armado para inicios del siglo XXI, en el seno de un Estado colombiano que orgullosamente se autodenomina como multiétnico y pluricultural.

Bibliografía

Fuentes y documentación.

LAME CHANTRE, Manuel Quintín. **Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas**. Ed. 4. Cali: Biblioteca del Gran Cauca Universidad del Cauca y Universidad del Valle, 2004.

CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA. **¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia**. Bogotá: CRIC- Terres des hommes, 2004.

CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA. CRIC. **Documento de discusión sobre el marco ideológico del movimiento indígena**. Encuentro Indígena Nacional realizado en Lomas de Illarco, Tolima 8 al 12 de octubre de 1980.

CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA. CRIC. **Unidad indígena**. Bogotá, números 1975-1983.

CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA. **Diez años de lucha, historia y documentos**. Bogotá: CRIC- Centro de Investigación y Educación popular, CINEP 1981.p. 9-13

MOLINA Hernán; SANCHEZ Ernesto (Compiladores) **Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo**. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.

ORGANIZACIÓN NACIONAL INDIGENA DE COLOMBIA. **Memorias del Tercer congreso Nacional Indígena**, ONIC, Bogotá, Junio 25 al 30 de 1990.

ORGANIZACIÓN NACIONAL INDIGENA DE COLOMBIA. ONIC. **Unidad indígena**. Bogotá, Números 1983-1997.

ORGANIZACIÓN NACIONAL INDIGENA DE COLOMBIA. **ONIC 30 años. Colección documental para su historia política. Tomo 1**. EUSSE OSPINA Fabio, (Comp.) Bogotá, Organización nacional indígena de Colombia, 2015.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (ONU). Declaración de las naciones unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. Disponible en: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf. Acceso en 14 de julio de 2018.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (oit). Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, de 1989. Disponible en: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---rolima/documents/publication/wcms_345065.pdf. Acceso en 14 de julio de 2018.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (oit). Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, de 1989. Disponible en: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---rolima/documents/publication/wcms_345065.pdf. Acceso en 14 de julio de 2018.

Referências Bibliográficas

AGUDO, Ximena, MATO, Daniel. Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización: una perspectiva analítica en desarrollo. In AGUDO, Ximena. GARCIA, Illia, y MATO, Daniel (Comp.) **América Latina en tiempos de globalización II. Cultura y transformaciones sociales**. Caracas: CIPOST-UNESCO, 2000.

ALBÓ, Xavier. Hacia el poder indígena en Ecuador, Perú y Bolivia. In: **BETANCUR, Ana (Comp.) Movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos de integración**. Copenhague: Editorial IWGIA, 2011, p. 133-166.

ÁLVAREZ, Sonia, DAGNINO, Evelina y ESCOBAR, Arturo. Introducción: lo cultural y lo político en los movimientos sociales latinoamericanos In: ESCOBAR, Arturo, ÁLVAREZ Sonia y DAGNINO Evelina (eds.) **Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos**, Bogotá: Taurus/ICAH, 2001.

ARCHILA Mauricio. Entre pacto y pacto. In: **Idas y venidas. Vueltas y Revueltas. Protestas sociales en Colombia. 1958-1990**. Bogotá: ICANH, 2005.

ARCHILA NEIRA, Mauricio; GONZÁLEZ PIÑEROS, Nidia Catherine. **Movimiento indígena Caucaño: Historia y política**. Tunja: Editorial Universidad Santo Tomas, 2010.

ASSIES, Willem. El multiculturalismo latinoamericano al inicio del siglo XXI. In: **Jornadas Pueblos Indígenas de América Latina**. Barcelona: Fundación La Caixa, 2005.

AYALA, Cesar Augusto. **Exclusión, Discriminación y Abuso de poder en El Tiempo del Frente Nacional**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008. 364 p.

BARTH, Fredrik. **Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales**. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

BARTOLOMÉ, Miguel. Movimientos Indios en América Latina: Los nuevos procesos de construcción nacionalitaria. En **Serie Antropológica. Brasilia**. 2002. p. 24-35.

BAUD, Michiel. Para la descolonización de la Historia Latinoamericana. In: **Intelectuales y sus utopías: indigenismo y la imaginación de América Latina**. Amsterdam: CEDLA, 2003.

BENGOA, José. **La emergencia indígena en América Latina**. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

BENGOA, José. Los indígenas y el Estado Nacional en América Latina. **Revista de Antropología**, São Paulo, v. 38, n. 2, 1995.

BHABHA, Homi. **El lugar de la cultura**. Buenos Aires: Manantial, 2002

BONFIL BATALLA, Guillermo. La teoría del controle cultural en el estudio de procesos étnicos. México: Universidad de Colima, **Revista Estudio sobre las Culturas Con-temporáneas**, volumen IV, N°12, pp.165-204, 1991.

BONFIL BATALLA, Guillermo. **Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina**. México: Editorial Nueva Imagen, 1988.

BONILLA, Víctor Daniel. **Historia política de los Paeces**. Bogotá: Ediciones Colombia Nuestra, 1982 [1972].

BOURDIEU, Pierre. **Razones prácticas sobre la teoría de la acción**. Barcelona: Anagrama, 1999.

BRIONES, Claudia. (Meta) cultura del estado-nación y estado de la (meta) cultura. **Série antropología 244**. Brasília: universidad de Brasília, 1998.

CABALLERO, Jorge. GARCÍA Judith. Unidad indígena: un periódico en la estrategia de comunicación del proceso indígena caucano. In: PEÑARANDA Daniel (Coordinador). **Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Resistencia y Memoria en el Cauca indígena**. Colombia: Centro de Memoria Histórica, Editorial Taurus, 2015. P. 275-308.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2011.

CARRASCO Jesús. TORRES, Alicia. Introducción. In: **Al filo de la identidad La migración indígena en América Latina**. Quito: FLACSO, 2008, p. 9-21.

CASTILLO, Gonzalo. Manuel Quintín Lame: Luchador e intelectual indígena del siglo XX. In: **Lame Manuel Quintín. Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas**. Cali: Biblioteca del Gran Cauca. Universidad del Valle y Universidad del Cauca, 2004. pp. 13-50

CAVIEDES Mauricio. "El Pensamiento Salvaje del Indio Moderno': Los Planes de vida como proyecto político y económico." **Colombia Etnias Y Política**. Revista Del Observatorio Indígena De Políticas Publicas De Desarrollo Y Derechos Étnicos. Bogotá: Ediciones Antropos, número 9, 2008, p. 56 -79.

CAVIEDES Mauricio. Solidarios frente a colaboradores: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980. **Revista Colombiana de Antropología** Bogotá, vol 38, p. 237-260, ene/dic. 2002.

CAVIEDES, Mauricio. El surgimiento de la Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC en el período de gobierno de Julio César Turbay (1978-1982). **Colombia Etnias Y Política**, Bogotá, v.4 n.1, p.142-159, jun. /jul. 2007.

CAVIEDES, Mauricio. La representación del movimiento indígena en la prensa nacional durante la asamblea nacional constituyente. **Revista Etnias y política**. Bogotá, n. 6, p. 94-106. 2008.

CAVIEDES, Mauricio. O discurso político do movimento indígena da Colômbia entre 1982 e 1996. **Revista convergência crítica**. Brasil: Dossiê. História política. Número 4, 2013, p. 1-23.

CHAKRABARTY, Dipesh. Historias de las minorías, pasados subalternos. **Revista Historia y Gráfica**, año 6, No 12, p. 87-111, 1999.

CHAPARRO, Juan Carlos. Una larga historia de confrontaciones armadas. In: **El ocaso de la Guerra. La confrontación armada y los procesos de paz en Colombia**. Bogotá, Universidad del Rosario. p. 9-36.

CHAVARRO, Diana y RAMPF David. La Asamblea Nacional Constituyente de Colombia de 1991. De la exclusión a la inclusión o ¿un esfuerzo en vano? In: **Inclusive Political Settlements**. Berlin: CINEP Berghof Foundation, 2014. p. 1-24.

COLOMBIA, CONSTITUTION (1991). Constitución política de Colombia promulgada en la **Gaceta Constitucional** número 114 del jueves 4 de julio de 1991.

CORONA DE LA PEÑA, Claudia, Planteos de Autonomía en América Latina. **Revista Nueva sociedad**. No. 14 enero febrero de 1997, p. 146-159.

CORREA RUBIO, François. La modernidad del pensamiento indigenista y el Instituto Nacional Indigenista de Colombia. **Revista Maguare**, Bogotá, n.21, p.19-63 jul. /Dic. 2007.

CRUZ RODRÍGUEZ, Edwin. Multiculturalismo e Interculturalismo. Una lectura comparada. **Cuadernos Interculturales**. Bogotá, vol 11, n. 20, p. 45-76, ene/jun. 2013.

CRUZ, Edwin. Los movimientos indígenas y la cuestión nacional en Bolivia y Ecuador: Una genealogía del estado plurinacional. **Revista Análisis político**. Bogotá. n. 70, p. 125-152, 2010.

DÁVALOS, Pablo. Movimientos Indígenas en América Latina: el derecho a la palabra. In: DAVALOS, Pablo (Comp.) **Pueblos Indígenas, Estado y Democracia**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

DE CERTEAU, Michel. **La invención de lo cotidiano. El arte de hacer**. México: Universidad Iberoamericana, 1996.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. Hacia una concepción multicultural de los Derechos Humanos. **Revista El otro derecho**. Bogotá: ILSA, número 28. Julio de 2002, p 32-55.

DELGADO MAHECHA, Ovidio. **Debates sobre el espacio en la geografía contemporánea**. Bogotá: Editores Universidad Nacional de Colombia. 2003. p. 37

DEPARTAMENTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. **Colombia una nación multicultural: Su diversidad étnica**. Bogotá: DANE, 2007.

DIAZ POLANCO, Héctor. Autodeterminación, Autonomía y Liberalismo. In: **ALAI América latina en Movimiento** febrero de 1998.

DÍAZ POLANCO, Héctor. **Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia**. México, Siglo XXI, 2007.

DIAZ POLANCO, Héctor. Etnofagia y multiculturalismo. **Revista Memoria**, n. 200, p. 1-13 oct. 2005.

DÍAZ POLANCO, Héctor. Los dilemas del pluralismo. En Dávalos Pablo (Comp.) **Pueblos Indígenas, Estado y democracia**. CLACSO- Buenos Aires 2005

DÍAZ-POLANCO, Héctor. **Autonomía Regional: la autodeterminación de los pueblos indios**. México: Siglo XXI, 1991.

ESCOBAR, Arturo. **La invención del Tercer Mundo Construcción y deconstrucción del desarrollo**. Bogotá: Editorial norma, 1998.

ESCOBAR, Arturo. **El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea.** Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 1999.

ESCOBAR, Arturo. **Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia.** Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Universidad del Cauca. 2005.

ESCOBAR, Arturo. Territorios de diferencia: La ontología política de los “derechos al territorio” **Cuadernos de Antropología Social.** Buenos Aires, n. 41, p. 25-38. 2015.

ESCOBAR, Arturo. **Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes.** Popayán: Departamento de Antropología Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill, 2010.

ESTEVA, Gustavo. “Desarrollo”. In: VIOLA, Alexander. (ed.), **Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina.** Barcelona: Paidós. 2000. p. 67-101

FAJARDO, Darío. Estudio sobre los orígenes del conflicto social armado, razones de su persistencia y sus efectos más profundos en la sociedad colombiana. In: **Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia. Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas.** Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2015.

FINDJI, María Teresa & ROJAS, José María. **Territorio Economía y Sociedad Páez.** Cali: CIDSE, Universidad del Valle. 1985.

FINDJI, María Teresa. **Elementos para el estudio de los resguardos indígenas del Cauca. Censo indígena del Cauca.** Bogotá: DANE, 1978.

FINDJI, María Teresa. Movimiento Indígena y recuperación de la historia. In: RIEKENBERG Michael (Compilador). **Latinoamérica: Enseñanza de la Historia, libros de texto y conciencia histórica.** Buenos Aires: Alianza editorial FLACSO. 1991, p. 123-142.

FRIEDE Juan. **El indio en lucha por la tierra.** Bogotá: Editorial Punta de Lanza, 1976.

GARCIA BARRIGA, Antonio. Garcia Nossa, 1912-1982. Íntimo. **Baukara. Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina.** Bogotá, n.2, p.72-86, jul. /dic. 2012.

GARCIA NOSSA, Antonio. Indigenismo en Colombia. Génesis y Evolución. **Boletín de Arqueología,** Bogotá, no.1 p. 52-70, 1945.

GARCÍA, Antonio. **Pasado y presente del indio.** Bogotá: Editorial Centro SA. 1939, p. 26

GARCIA, Mauricio. Veinte años buscando una salida negociada: Aproximación a la dinámica del conflicto armado y los procesos de paz en Colombia 1980-2000. **Revista Controversia,** Bogotá, v1, n.179, p. 11-41, 2001.

GARCÍA, Paola. Acción colectiva en contextos armados: reflexiones desde el Estado y la multiculturalidad. In: CHAVES, Margarita. (Comp.) **La multiculturalidad estatalizada y configuraciones del Estado.** Bogotá: ICANH, 2011.p. 295-319.

GIL, Antônio Carlos Amador. **O lugar dos indígenas na nação mexicana: tensões e reconfigurações da identidade nacional mexicana no século XX.** Vitória: Aves de Água Projeto Editorial, 2013. p. 51.

GÓMEZ, Fabio. Silencios y ocultamientos en la novela José Tombé. **Revista Poligramas**, Cali, n. 33, p. 183-21, jun./jul. 2010.

GÓMEZ, Laureano. **Interrogantes sobre el progreso en Colombia**. 4. Ed. Bogotá: Editorial Revista Colombiana, 1970. p 47.

GONZÁLEZ, Miguel. Autonomías territoriales indígenas y regímenes autonómicos. In: GONZÁLEZ, Miguel; MAYOR, Araceli Burguete Cal y; ORTIZ-T, Pablo. (Coords.) **La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina**. Quito: FLACSO, 2010, p.35-62.

GOW, David. Más allá de la mirada del Desarrollo. In: **Replanteando el Desarrollo. Modernidad indígena e imaginación moral**. Bogotá, Editorial, Universidad de Rosario, 2008, p. 17-37

GRANADOS, Diana. El plan de vida como instrumento de resistencia entre los pueblos indígenas. **Colombia Etnias Y Política**. Revista Del Observatorio Indígena De Políticas Publicas de Desarrollo Y Derechos Étnicos. Bogotá: Ediciones Antropos, número 9, 2008, p-3-5

GREEN STOCCEL, Abadio. El aporte de los pueblos indígenas a un país diverso. In: MOLINA Hernán; SANCHEZ Ernesto. (Compiladores) **Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo**. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. p. 308

GROS, Christian y MORALES, Trino. **A mí no me manda nadie! Historia de vida de Trino Morales**. Bogotá: ICANH 2010.

GROS, Christian. **Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social**. Bogotá: Fondo Editorial CEREC, 1991.

GROS, Christian. **Nación, identidad y violencia: el desafío latinoamericano**, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Universidad de Los Andes, 2010.

GROS, Christian. **Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. 2000.

HALE, Charles. ¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y políticos de la identidad en Guatemala. In: CALLA, Pamela y LAGOS, María. (Comp.) **Antropología del estado: dominación y prácticas contestatarias en América Latina**. PNUD. La Paz, 2007, p. 285-346

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HALL, Stuart. La cuestión multicultural. In: RESTREPO, E. WALSH, C. VICH, V. (Edit.) Sin garantías: **Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales**. Popayán: Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana Instituto de Estudios Peruanos Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, Envión Editores. 2010, p. 583-618.

HARTLYN, Jonathan. El establecimiento del Frente Nacional. In: **La política del régimen de coalición. La experiencia del frente nacional en Colombia**. Bogotá: Tercer Mundo editores, 1993 p. 79-101.

HERNANDEZ DE ALBA, Gregorio. Función social de la Antropología. **Revista jurídica**, Bogotá, n.3, p. 293-307, 1944.

HERREÑO, Ángel. Evolución política y legal del concepto de territorio ancestral indígena en Colombia. **Revista El otro derecho**, Bogotá, n.32, p. 255, agt. /set. 2004.

HOUGHTON Juan Carlos. Des territorialización y pueblos indígenas. In: HOUGHTON, Juan Carlos (editor). **La tierra contra la muerte**. Bogotá: CECOIN, 2008

HOUGHTON Juan; VILLA William. Evolución general de la violencia política contra los pueblos indígenas In: **Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia 1974-2004**. Bogotá: Centro de Cooperación al Indígena - CECOIN y Organización Indígena de Antioquia – OIA, 2004.

JARAMILLO J, Efraín. **Los indígenas colombianos y el Estado. Desafíos ideológicos y políticos de la multiculturalidad**. Colombia. Editorial: IWGIA 2011.

JARAMILLO, Cesar. El fracaso de la política social de Samper. Medellín: Universidad EAFIT, **Revista académica** Volumen 3, número 7.p. 109-131, 2012.

JIMENO Myriam, PALECHOR Juan Gregório. **Juan Gregorio Palechor. Historia de mi vida**. Bogotá: ICANH, Universidad Nacional de Colombia, 2006. p.65.

KYMLICKA, Will. **Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías**. España, Edición Paidós, 2008.

LANDA, Ladislao. Pensamientos indígenas en nuestra América. In: **Crítica y teoría del pensamiento social latinoamericano**. Buenos Aires: CLACSO, 2006.

LAURENT Virginie. Multiculturalismo a la colombiana y veinte años de movilización electoral indígena: circunscripciones especiales en la mira. **Revista análisis político**. Bogotá, n° 75, p. 47 -65. may. /agos. 2012.

LAURENT, Virgine. **Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998. Motivaciones, campos de acción e impactos**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia e Instituto Francés de Estudios Andinos. 2005.

LEE VAN COTT, D. Comprensión de la política étnica. El papel de las variables externas en Brasil y Colombia, **Airpower Journal**, Estados Unidos, 1998.

LEGRAND, Catherine. **Colonización y protesta campesina en Colombia**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia ,1988.

LÓPEZ DE MESA, Luis Eduardo. **De cómo se ha formado la nación colombiana**. 4. Ed. Bogotá: Ediciones Bedout, 1970.

MARTÍ I PUIG, Salvador (Comp.) **Pueblos indígenas y política en américa latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI**. Barcelona: Fundación CIDOB, 2007

MARTÍ I PUIG, Salvador. VILLALBA, Sara. ¿Pocos pero guerreros? Multiculturalismo constitucional en cinco países con población indígena minoritaria. **Revista Uruguaya de Ciencia Política**. Montevideo, Vol. 21 N°2, p. 77-95, 2013.

MAYA, Guillermo. Colombia 1990-2000. Globalización y Crisis. Medellín: Universidad de Antioquia, Revista Ensayos de Economía, Volumen 12, Número 20-21, p. 117-174, 2002

MEZZADRA Sandro. Introducción. In: **Estudios poscoloniales, ensayos fundamentales**. Madrid, Editorial traficante de sueños, 2008, p. 23

MOLANO, Alfredo. Fragmentos de la historia del conflicto armado (1920-2010) In: **Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia. Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas**. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2015.

MOLINA Gerardo. **Las ideas liberales en Colombia. De 1935 a la iniciación del Frente Nacional**. Vol. 2. Bogotá: Tercer Mundo. 1989.

MOLINA Hernán; SANCHEZ Ernesto (Compiladores) **Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo**. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. p.54.

MORALES, Trino. El movimiento indígena en Colombia. Ponencia para el II Simposio de Barbados. In: **Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC. Diez años de lucha historia y documentos**. Popayán: CINEP. 1981. p. 141.

MOURIÈS Thomas. ¿Con o sin ancestros? Vigencia de lo ancestral en la Amazonía peruana. In **Revista ANTHROPOLOGICA** Año XXXII, N.º 32, Pontificia Universidad Católica del Perú 2014, p. 17-40

MUELAS HURTADO, Lorenzo. **La fuerza de la gente: Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía-Colombia**. Bogotá: ICANH, 2005. p. 24-28.

MUELAS HURTADO, Lorenzo. Las leyes blancas son solo puntos negros sobre el papel. In: MOLIN Hernán; SANCHEZ Ernesto (Compiladores) **Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo**. Bogotá: Ministerio de Cultura 2010, p. 332.

MUELAS HURTADO, Lorenzo. Os povos indígenas e a Constituição da Colômbia: primeira experiência de participação indígena nos processos constituintes da América Latina. In: RAMOS, Alcida Rita (Org.). **Constituições nacionais e povos indígenas**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2012, p. 36-52.

MUELAS Lorenzo. El derecho mayor no prescribe. **Revista Ecología política**. Ecuador, n. 19, p. 99-104, 2000

MUNERA Ruiz Leopoldo. **Rupturas y continuidades. Poder y movimiento popular en Colombia 1968-1988**. Bogotá. IEPRI-Universidad Nacional de Colombia, CEREC. 1998. p. 242.

MUYUY, Gabriel. Indígenas colombianos y su relación con el Estado colombiano”, In: ALMEIDA, Ileana y ARROBO Nidia (compiladoras). **En defensa del pluralismo y la igualdad: los derechos de los pueblos indios y el Estado**. Quito: Biblioteca Abya Yala, 1998. p. 40.

NARANJO, Edgar. **La concepción cultural y política del territorio en el pensamiento del movimiento indígena del Cauca, visto desde el discurso del Quintín Lame**. 2009. 182 f. Monografía Ciencias políticas, Universidad Mayor de Nuestra señora del Rosario.2009

NARANJO, Gloria María. ULCUÉ, Julio Cesar Pascué. La independencia en retrospectiva nasa. **Revista Universidad de Antioquia**. Disponible en: http://www.colombiaaprende.edu.co/html/productos/1685/articles242885_proyecto_documento.pdf Acceso en: 12 ago. 2018.

NAVARRETE, Federico. A invenção da etnicidade nos Estados-nações americanos nos séculos XIX e XX, In: **A História e seus territórios: conferências do XXIV Simpósio Nacional de História da ANPUH**. São Leopoldo: Oikos, 2008.

OJEDA SEGOVIA, Lautaro. Análisis politológico del proceso de construcción de la autonomía multicultural en el Ecuador. En: ALMEIDA, Ileana. ARROBO Nidia, OJEDA Lautaro. **Autonomía indígena: frente al estado nación y a la globalización neoliberal**. Quito, Editorial: Abya Yala, 2005. p. 19.

PAJUELO, Ramón. Identidades en Movimiento. Tiempos de globalización, procesos sociopolíticos y movimiento indígena en los países centro andinos. Caracas: **Colección Monografías, N° 3. Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales**, CIPOST, FACES, Universidad Central de Venezuela. 2004.

PAJUELO, Ramón. **Reinventando comunidades imaginadas: Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centro andinos**. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Instituto de Estudios Peruanos IEP, 2007.

PALACIOS, Marco. **Entre la legitimidad y la violencia. Colombia 1875-1994**. Bogotá: Editorial Norma, 2003.

PECAUT, Daniel. Crisis, guerra y paz. Y ¿Más allá del punto de imposible retorno? In: **Crónica de dos décadas de política colombiana 1968- 1988**. Bogotá: Siglo Veintiuno, 1989. p. 397-416.

PECAUT, Daniel. **Crónicas de cuatro décadas de política colombiana**. Bogotá: Editorial Norma, 2006. p. 13-65

PECAUT, Daniel. Presente, pasado y futuro de la violencia en Colombia. In: PECAUT Daniel, GONZÁLEZ Liliana, **Revista Desarrollo Económico**. Bogotá, Instituto de Desarrollo Económico y Social, 1997, No. 144, p. 891-930.

PEÑARANDA Daniel Ricardo. **El Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL): Una guerra dentro de otra guerra**. Bogotá: Corporación Nuevo Arco iris, 2010. p. 19

PEÑARANDA, Daniel. La organización como expresión de resistencia. In: PEÑARANDA Daniel (Coordinador). **Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Resistencia y Memoria en el Cauca indígena**. Colombia: Centro de Memoria Histórica, Editorial Taurus, 2015.p. 24-25.

PEÑARANDA, Ricardo. **Organizaciones indígenas y participación política en Colombia. Acceso a los espacios de participación 1990-2002**. Medellín: La carreta ediciones, IEPRI, Universidad Nacional de Colombia, 2009.

PERRY, Santiago. **La crisis agraria en Colombia 1950-1980**. Bogotá, El Ancora Edit. 1983, p. 97-164.

PINEDA, Roberto. El Congreso Indigenista de Pátzcuaro, 1940, una nueva apertura en la política indigenista de las Américas. **Revista Baukara**. Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina Bogotá, n. 2, p.10-28, jul/-dic. 2012.

PINEDA, Roberto. La política indigenista entre 1886 y 1991. Estados y Pueblos indígenas en el siglo XX. **Revista Credencial Historia**, Bogotá, n. 146, p.131-140, ene/feb. 2002.

PINEDA, Roberto. La política lingüística en Colombia. In: CORREA, François y PACHON, Ximena. **Lenguas amerindias: Condiciones sociolingüísticas en Colombia**. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1997.

PINEDA, Roberto. La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano 1850-1950. In: AROCHA Jaime y FRIEDEMANN, Nina S. **Antropología en Colombia. Un siglo de investigación social**. Bogotá: Editorial Etno, 1984. p 201.

PIZARRO, Eduardo. La insurgencia armada: raíces y perspectivas. In: SÁNCHEZ, Gonzalo y PEÑARANDA, Ricardo (Comp.). **Pasado y presente de la violencia en Colombia**. Medellín: IEPRI y La Carreta. 2007, p. 321-338.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER Edgardo (Comp.): **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO. 2000, p. 114

RAMOS, Alcida Rita. Cutting through state and class: Sources and Strategies of Self-Representation. In: In Warren K. & Jackson J. (Editors) **Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America**. Austin: University of Texas Press, 2002. p 251-280.

RAPPAPORT Joanne. **Utopías interculturales intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia**. Bogotá: Universidad del Rosario, 2008.

RAPPAPORT, Joanne. “Manuel Quintín lame hoy”. In: **Lame Manuel Quintín. Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas**. Cali: Biblioteca del Gran Cauca. Universidad del Valle y Universidad del Cauca, 2004. p. 51-101.

RAPPAPORT, Joanne. **La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los andes colombianos**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca. 2000.

RESTREPO, Eduardo. Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las Colombias negras. In RESTREPO Eduardo, AXEL, Rojas (Comp.) **Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004, p. 207-301.

RESTREPO, Eduardo. Políticas de la alteridad: etnización de “comunidad negra” en el Pacífico sur colombiano. *The Journal of Latin American Anthropology*, vol7, n°2, p, 34-59, 2002.

RESTREPO, Eduardo. **Teorías contemporáneas de la etnicidad: Stuart Hall y Michel Foucault**. Popayán: Universidad del Cauca, 2004.

REY, Elena. ¿Qué hay detrás de un número? Análisis de los “síntomas” sobre la situación de los pueblos indígenas desde una lectura del Censo de 2005. In: **Indígenas sin derechos Situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas** Bogotá: Ediciones Antrophos, 2007.

ROJAS BIRRY. Francisco. Ponencia: Los derechos de los grupos étnicos. In: **Documentos secretaria general Asamblea Nacional constituyente**. Biblioteca Luis Ángel Arango, Abril 1991.

ROLDÁN ORTEGA, R. **Pueblos indígenas y leyes en Colombia. Aproximación crítica a su pasado y su presente**. Bogotá: Tercer Mundo Editores. 2000 p. 47.

ROMERO, Fernando. Aspectos pedagógicos y filosóficos en Los pensamientos del indio que se educó en las selvas colombianas de Manuel Quintín Lame. In: LAME Manuel Quintín. **Los**

pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas. Cali: Biblioteca del Gran Cauca. Universidad del Valle y Universidad del Cauca, 2004. p. 115

SAID, Edward. Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors. **Critical Inquiry**, University of Chicago Press: V 15, no. 2, p. 205-225, 1989.

SALCEDO, Andrés. "Estado y Desplazamiento" In: CHAVES, Margarita. (Comp.) **La multiculturalidad estatalizada y configuraciones del Estado.** Bogotá: ICANH, 2011.p. 281-294.

SÁNCHEZ, Esther. La realización del pluralismo jurídico de tipo igualitario en Colombia. **Nueva antropol.** Bogotá, vol.22, n.71, p.31-49. 2009.

SANTAMARIA, Ángela. Lorenzo Muelas y el constitucionalismo indígena "desde abajo": una retrospectiva crítica sobre el proceso constituyente de 1991. In: **Revista Colombia Internacional** número 79, septiembre a diciembre de 2013.

SANTAMARIA, Ángela. **Redes transnacionales y emergencia de la diplomacia indígena: un estudio del caso colombiano.** Bogotá, Universidad del Rosario, 2008

SERJE, Margarita. ONGs, indios y petróleo: El caso U'wa a través de los mapas del territorio en disputa. **Bulletin de l'Institut français d'études andines.** Lima, vol 1, n.32, Abril. 2003, p. 101-131

SKIDMORE, Thomas. SMITH, Peter. **Historia contemporánea de América latina. América Latina en el siglo XX.** México, Editorial Critica-UNAM, 1996. p.18

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** 2ª. Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TAYLOR, Charles. **El multiculturalismo y la política del reconocimiento.** México D.F.: Fondo de cultura economía, 1993.

TOBASURA, Isaías. La política ambiental en los planes de desarrollo en Colombia, 1990-2006. Una visión crítica. **Revista Luna Azul.** Manizales, número 22, p. 8-19, 2006.

TORRES GIRALDO, Ignacio. **La cuestión Indígena en Colombia.** Bogotá: Editorial La Rosca, 1946, p. 1-16.

TUBINO, F. La interculturalidad crítica como proyecto ético-político. In: **Encuentro continental de educadores agustinos.** Lima, 24-28 de enero de 2005. p 12.

ULLOA, Astrid. **El Nativo Ecológico: Movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia.** Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), Colciencias, 2004.

URIBE, Rafael, **Reducción de los Salvajes,** Bogotá, El trabajo 1907.

VANCOTT, Donna Lee. Los movimientos indígenas y sus logros: la representación y el reconocimiento jurídico en los andes. **América Latina Hoy.** Salamanca, n. 36, p. 141-159. 2004.

VASCO U, Luis. Quintín Lame: Resistencia y liberación. **Revista Tabula Rasa.** Bogotá, n.9, p. 73-101, jul. /Dic. 2008.

VASCO. Luis. **Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india.** Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002.

VAZQUEZ CARRIZOSA, Alfredo. **Historia crítica del Frente Nacional**. Bogotá: Ediciones Foro Nacional por Colombia, 1992.

VEGA CANTOR, Renán. Manuel Quintín Lame y la lucha por la recuperación de las tierras indígenas en el departamento del Cauca y Tolima. In: **Gente muy Rebelde. Protesta popular y Modernización capitalista en Colombia**. Vol. 2. Indígenas, campesinos y protestas agrarias. Bogotá: Pensamiento Crítico, 2002 p. 88-102

VILLEGAS, Alvaro. Raza y nación en el pensamiento de Luis López de Mesa: Colombia, 1920-1940. **Revista Estudios Políticos**, Medellín, n. 26, p. 209-232, ene. /jun. 2005.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y Colonialidad del Poder, In: **El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. 2007 Pág. 47-59.

ZAMBRANO, Fabio. Cultura e identidad nacional, una mirada desde la historia. **Revista Nómadas**, Bogotá, Universidad Central de Colombia, número 1, p. 35-52. Sep/. 1994.

ZAMOSC, León. Transformaciones agrarias y luchas campesinas en Colombia: un balance retrospectivo (1950- 1990). In: CHIRIBOGA, Manuel y ZAMOSC León, Estela (coord.). **Estructuras agrarias y movimientos campesinos en América Latina (1950-1990)** España: Editorial Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente, 1996. p. 75-132.

APÉNDICE

LISTA DE FOTOGRAFÍAS

Fotografía 1- Quintín Lame en el centro. Foto de 1910.....	89
Fotografía 2– Manuel Quintín Lame.....	140
Fotografía 3- tomada en 1927. Quintín Lame (de cabello largo) con los líderes sindicales.	140
Fotografía 4- A la derecha Antonio García Nossa (1912-1982) y Manuel Quintín Lame.....	138
Fotografía 5- Juan Gregorio Palechor.....	141
Fotografía 6- Capa de libro Lorenzo Muelas.....	141
Fotografía 7. Primer número del periódico Unida Indígena.....	141
Foto 8 Manuel Trino Morales.....	141
Fotografía 9-Surgimiento y expansión de las organizaciones regionales indígenas y populares....	141
Fotografía 10-: Denuncias contra presencia militar en los resguardos indígenas del Cauca.....	201
Fotografía 11-: El primer congreso nacional indígena y la creación de la ONIC.....	201
Fotografía 12: Movilización y represión al movimiento indígena caucano.....	201
Fotografía 13: Denuncia asesinato del sacerdote indígena Nasa en el norte del Cauca.....	202
Fotografía 14: Expansión del movimiento indígena colombiano de lo regional hacia lo nacional...	202
Fotografía 15: Símbolo y lema de la Organización Nacional Indígena de Colombia.....	202
Fotografía 16: Poster del tercer congreso nacional indígena en 1990.....	263
Fotografía 17: Los constituyentes indígenas.....	263
Fotografía 18: La campaña de autodescubrimiento.....	264
Fotografía 19: Los derechos étnicos consagrados en la constitución política de 1991.....	264
Fotografía 20: Los nuevos retos del Movimiento indígena colombiano después de la ANC.....	329
Fotografía 21: Gabriel Muyuy candidato indígena al senado de Colombia.....	329
Fotografía 22: Congreso Extraordinario de la ONIC en 1993.....	330
Fotografía 23. El caso U´wa.....	330

LISTA DE MAPAS Y TABLAS.

Mapa 1- Densidad poblacional indígena a nivel municipal en Colombia.....	31
Mapa 2- Resguardos indígenas en Colombia.....	32
Tabla 1- Distribución Población indígena Colombia.....	27
Tabla 2- Censos históricos de la Población Colombiana en Siglo XX y XXI.....	33

LISTA DE SIGLAS

Asamblea Nacional Constituyente (ANC)
Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC)
Autoridades Indígenas de Colombia (AICO)
Consejo Nacional de Política Económica y Social (CONPES)
Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC)
Consejo Regional Indígena del Tolima (CRIT)
Consejo Regional Indígena del Vaupés (CRIVA)
Consejo y Organización Indígena Arhuaca (COIA)
Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE)
Ejército de Liberación Nacional – (ELN)
Ejército Popular de Liberación – (EPL)
Federación Agraria Nacional (FANAL)
Federación Social Agraria (FRESAGRO)
Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – (FARC)
Instituto Colombiano para la Reforma Agraria (INCORA)
Instituto Etnológico Nacional (IEN),
Instituto Indigenista de Colombia (IIC)
Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL)
Movimiento guerrillero 19 de abril (M19)
Movimiento Indígena Colombiano (MIC)
Movimiento Revolucionario Liberal (MRL)
Organización de las naciones unidas (ONU)
Organización Internacional del Trabajo (OIT)
Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC)
Organización no gubernamental (ONG)
Organizaciones de Pueblos Indígenas Amazónicos de Colombia (OPIAC).
Programa nacional de Desarrollo de las poblaciones indígenas (PRODEIN)
Unidad Agrícola Familiar (UAF)
Unidad Indígena (UI)
Unión de Trabajadores del Cauca (UTC)